

**‘ ‘सामाजिक आदर्श की अवधारणा के संदर्भ में  
गाँधी और मार्क्स के विचारों का  
तुलनात्मक अध्ययन’ ’**

इलाहाबाद विश्वविद्यालय की डी० फिल० की उपाधि हेतु प्रस्तुत

**शोध—प्रबन्ध**



**शोध—पर्यवेक्षक**

**डॉ० एस० के० सेठ**

सेवानिवृत्त उपाचार्य  
दर्शन विभाग  
इलाहाबाद विश्वविद्यालय  
इलाहाबाद

**शोधकर्त्ता**

**राम सुभग सिंह**

दर्शन विभाग  
इलाहाबाद विश्वविद्यालय  
इलाहाबाद

दर्शन विभाग  
इलाहाबाद विश्वविद्यालय,  
इलाहाबाद

2003

# विषय-सूची

प्राक्कथन:

## १. सामाजिक आदर्श की अवधारणा: अर्थ और स्वरूप

१-५१

समाज परिभाषाएँ एवं अर्थ, समाज के तत्त्व— रीतियों, कार्य—प्रणालियाँ, अधिकार, पारस्परिक सहायता, समूह एवं विभाग, मानव—व्यवहार के नियंत्रण, स्वतंत्रता; सामाजिक आदर्श का अर्थ, परंपरागत सामाजिक आदर्श का वर्गीकरण—जनरीतियाँ, रूढ़ियाँ कानून, संस्थाएँ, नैतिकता और धर्म, परिपाटी एवं शिष्टाचार, फैशन एवं धुन; नवीन सामाजिक आदर्श—सामूहिकता का जीवन ।

## २. गाँधीवाद और मार्क्सवाद के मूल आधार

१२-८८

गाँधीवाद के मूल आधार: १. धर्म— (i) गाँधीजी की दृष्टि में धर्म, (ii) धर्म में श्रद्धा और बुद्धि का स्थान (iii) धर्म—मार्ग— (क) प्रार्थना या उपासना, (ख) मंत्रजाप (रामनाम) (ग) मूर्ति—पूजा (घ) नीति—धर्म २. ईश्वर—ईश्वर के अस्तित्व संबंधी तर्क, सगुण—निर्गुण विवाद, ईश्वर और जगत् ३. आत्मा, कर्मवाद, पुनर्जन्म और मोक्ष ४. सभ्यता का दर्शन: (क) आधुनिक पश्चिमी सभ्यता या शैतानी सभ्यता का स्वरूप; इसके तत्त्व— (i) मशीनें, (ii) रेलगाड़ियाँ, (iii) अंग्रेजी शिक्षा (iv) वकील, (v) डॉक्टर (vi) संसद (ख) सच्ची सभ्यता अर्थात् हिन्दुस्तानी सभ्यता (ग) मृत्यांकन ।

मार्क्सवाद के मूल आधार: १. तत्त्वमीमांसीय मान्यताएँ— (क) ईश्वर मनुष्य का मानस-पुत्र है (ख) आत्मा, कर्मवाद, पुनर्जन्म एवं मोक्ष सब भ्रम २. धर्म अफीम है ३. नैतिकता, ४. द्वंद्वात्मक भौतिकवाद— द्वंद्ववाद का स्वरूप, भौतिकवाद का स्वरूप, द्वंद्वात्मक भौतिकवाद के तीन नैतिक नियम— (i) विपरीतों की एकता और संघर्ष का नियम, (ii) परिमाण के गुण में संतुलन का नियम (iii) निषेध के निषेध का नियम ५. ऐतिहासिक भौतिकवाद ६. अतिरिक्त—मूल्य का सिद्धांत ७. वर्ग—संघर्ष ।

गाँधीवादी सामाजिक व्यवस्था: इसके तत्त्व १. राज्यविहीन ग्राम समाज: राज्यविहीनता क्यों?—शहर बनाम गाँव—शहर: गाँव के शोषक—गाँवों की मुक्ति का उपाय—आदर्श गाँव का स्वरूप— (क) खेती और पशुपालन (ख) ग्रामोद्योग (ग) गाँव की सवारी: बैलगाड़ी (घ) मुद्रा, विनिमय और कर: श्रम के रूप में (च) गाँवों की रक्षा और ग्राम सेवक २. विकेन्द्रीकरण, आलोचना ३. पंचायत राज ४. समानता ५. स्वावलम्बन और सहयोग ६. नई तालीम ७. एकादश व्रत— १. सत्य २. अहिंसा: सैद्धांतिक और व्यावहारिक रूप ३. अस्तेय ४. अपरिग्रह ५. ब्रह्मचर्य ६. अस्वाद ७. अभय ८. शारीरिक श्रम ९. स्वदेशी १०. अस्पृश्यता निवारण और वर्ण—धर्म ११. सर्वधर्म—समभाव ८. स्त्री-पुरुष समानता।

मार्क्सवादी सामाजिक व्यवस्था: पूँजीवादी युग का वीभत्स रूप—समाजवाद की श्रेष्ठता— १. निजी स्वामित्व का खात्मा तथा सामाजिक—सामूहिक स्वामित्व की स्थापना—समाजवादी स्वामित्व के दो रूप— समाजवादी उत्पादन का लक्ष्य—नियोजन २. पूँजी और श्रम के अन्तर्विरोध को समाप्त करना ३. शारीरिक और मानसिक श्रम में समन्वय ४. देहातों और शहरों में एकरूपता ५. स्त्री—पुरुष संबंध का एकमात्र आधार—प्रेम ६. पैत्रिक संपत्ति के उत्तराधिकार का अंत ७. राज्य का विलोप ८. कम्युनिज्म— मानव जाति का उज्ज्वल भविष्य

### ४. सामाजिक-राजनीतिक परिवर्तन की प्रविधि

१६७-१६०

गाँधीवादी प्रविधि: १. सत्याग्रह— (क) सत्याग्रह का अर्थ (ख) सत्याग्रह की मूलभूत मान्यताएँ (ग) सत्याग्रह का उद्देश्य और प्रभाव (घ) सत्याग्रह के विभिन्न रूप— १. असहयोग २. सविनय अवज्ञा ३. उपवास ४. धरना ५. हड़ताल ६. सामाजिक बहिष्कार ७. हिंजरत (च) सत्याग्रह और प्रजातंत्र २. रचनात्मक कार्यक्रम

मार्क्सवादी प्रविधि: क्रांति— (क) क्रांति के वस्तुगत कारक (ख) क्रांति के आत्मगत कारक (ग) समाजवादी क्रांति (घ) लेनिन का समाजवादी क्रांति का सिद्धांत ।

सत्याग्रह और क्रांति: तुलनात्मक विवेचन

## ५. गाँधी और मार्क्स का आर्थिक-दर्शन

१६१-२१४

१. मानवतावादी अर्थशास्त्री २. मानव जीवन में श्रम का स्थान और महत्व ३. औद्योगिक पूँजीवाद का अभिशाप और उसके वैकल्पिक समाधान— (I) पूँजीवाद में पूँजी और श्रम के अन्तर्संबंध का स्वरूप (II) पूँजीवादी अन्तर्विरोध के समाधान के उपाय— १. गाँधीवादी समाधान-- (क) ग्रामीण या अहिंसक अर्थव्यवस्था (ख) संरक्षकता का सिद्धांत (ग) राज्य-स्वामित्व २. मार्क्सवादी समाधान: सामाजिक स्वामित्व ४. साम्राज्यवाद: असहयोग और स्वदेशी की उपयोगिता ।

## ६. गाँधी और मार्क्स का शिक्षा-दर्शन

२१५-२३१

(I) गाँधीजी का शिक्षा-दर्शन-- १. शिक्षा का उद्देश्य २. नई तालीम या दुनियादी शिक्षा ३. उच्च शिक्षा ४. प्रौढ शिक्षा ५. स्त्री शिक्षा ६. धार्मिक शिक्षा ७. शिक्षा का माध्यम ८. शिक्षक ९. विद्यार्थी १०. छात्रावास (II) मार्क्सवादी शिक्षा-दर्शन-- नदेज्दा क्रूप्काया का शिक्षा-संबंधी दृष्टिकोण— (क) पोलिटेक्निकल शिक्षा (ख) सामूहिक एवं समाजोपयोगी श्रम-शिक्षा (ग) व्यवसाय का चयन ।

## ७. उपसंहार

२३२-२३६

## संदर्भ सूची

२४०-२४६



## प्राक्कथन

गाँधी और मार्क्स महान् क्रांतिकारी एवं युगप्रवर्तक विचारक हैं। आधुनिक इतिहास में सिर्फ अपनी विचारधारा द्वारा दुनिया पर इतना अमिट प्रभाव डालनेवाला इन दोनों के अलावा कोई तीसरा नाम नहीं है। किन्तु, इनमें मतैक्य कम और मत-वैभिन्न्य बहुत अधिक है। भारत में गाँधीवाद और मार्क्सवाद, इन्हीं दोनों विचारधाराओं का प्राबल्य है तथा इनमें अनवरत्त वाद-विवाद, आरोप-प्रत्यारोप चलता रहता है। ऐसे में सामान्य व्यक्ति के लिए किसी सही निष्कर्ष पर पहुँच पाना कठिन हो जाता है। वस्तुतः सत्य जानने की उत्कण्ठा ने ही हमें इनका तुलनात्मक अध्ययन करने के लिए प्रेरित किया। अपने शोध के दौरान हमने पाया कि दोनों में ही श्रेष्ठ तत्व निहित हैं। गाँधीवाद की विशिष्टता उसके नैतिक दर्शन में है और मार्क्सवाद की सामाजिक दर्शन में। इनके सुमेल से ही मानवता का कल्याण सम्भव है।

हमने अपने शोध-प्रबन्ध को सात अध्यायों में विभक्त किया है। प्रथम अध्याय में सामाजिक आदर्श की अवधारणा के अर्थ और स्वरूप को स्पष्ट करने के बाद गाँधी और मार्क्स के सामाजिक आदर्श को निरूपित किया गया है। द्वितीय अध्याय में गाँधीवाद और मार्क्सवाद के मूल आधारों को स्पष्ट किया गया है। इसमें गाँधीजी की धार्मिक, नैतिक एवं तत्त्व-मीमांसीय मान्यताओं के साथ उनके सम्यक्ता के दर्शन को उनके समस्त चिन्तन का आधार बताया गया है। मार्क्सवाद के मूल आधार हैं— उनकी धार्मिक एवं तत्त्वमीमांसीय मान्यताएँ, द्वैतात्मक और ऐतिहासिक भौतिकवाद, अतिरिक्त मूल्य और वर्ग संघर्ष का सिद्धांत। तृतीय अध्याय में गाँधी और मार्क्स की आदर्श सामाजिक व्यवस्था के स्वरूप का विवेचन है। चतुर्थ अध्याय में सामाजिक-राजनीतिक परिवर्तन की प्रविधियों का विवेचन है। गाँधीजी की दृष्टि में सामाजिक परिवर्तन की प्रविधि है— 'रचनात्मक कार्यक्रम' और राजनीतिक परिवर्तन की— 'सत्याग्रह'। जबकि मार्क्स की दृष्टि में, समाज में क्रांतिकारी विचारधारा के प्रचार-प्रसार द्वारा राजनैतिक क्रांति। यहाँ सत्याग्रह तथा क्रांति का तुलनात्मक विवेचन भी किया गया है। पंचम अध्याय में, गाँधी और मार्क्स के आर्थिक दर्शन की समीक्षा के क्रम में ग्रामीण अर्थव्यवस्था की तुलना में औद्योगिक एवं समाजवादी अर्थव्यवस्था को मानव हितकारी बताया गया है। षष्ठम अध्याय में, गाँधी और मार्क्स के शिक्षा-दर्शन का वर्णन है, जिसमें यह प्रदर्शित है कि ग्रामीण समाज की दृष्टि से सिद्धांततः उचित होते हुए भी गाँधीजी का शिक्षा-दर्शन वर्तमान नगरीय एवं औद्योगिक समाज के लिए विशेष प्रासंगिक नहीं है। इस दृष्टि से मार्क्सवादी शिक्षा-दर्शन ही उपयोगी है। सप्तम अध्याय में, उपसंहार में हमने यह विचार व्यक्त किया है कि गाँधीवाद न तो विशुद्ध 'अहिंसा का दर्शन' है और न मार्क्सवाद विशुद्ध 'हिंसा का दर्शन'। वास्तव में, दोनों ही न्यूनतम हिंसा के पक्षधर हैं। गाँधीजी का हृदय-परिवर्तन और न्यासिता

का सिद्धात अपने सैद्धांतिक औचित्य के बावजूद व्यवहार में निष्प्रभावी है। शोषण से मुक्ति पाने के लिए जन-सघर्ष ही कारगर उपाय है।

सपूर्ण शोध-कार्य के दौरान हमने अपने दृष्टिकोण को निष्पक्ष और निष्कर्ष को सतुलित रखने का प्रयास किया है। अपने इस प्रयास में हम कहाँ तक सफल हुए हैं, इसका निर्णय तो विद्वत् गुरुजन एवं विचारशील पाठक ही करेंगे। किन्तु, इस श्रम-साध्य शोध-प्रबंध को पूर्ण करने में अनेक मित्रों एवं शुभचिन्तकों ने विभिन्न प्रकार से सहयोग प्रदान किया है, जिनके प्रति हम आभारी हैं। सर्वप्रथम तो हम अपने पर्यवेक्षक डॉ० एस० के० सेठ के प्रति हार्दिक कृतज्ञता व्यक्त करते हैं, जिन्होंने अपने परामर्शों के अलावा दुर्लभ पुस्तकों भी उपलब्ध कराया। विशेष रूप से हम दर्शन विभाग के उपाचार्य डॉ० जटाशकर तथा डॉ० नरेन्द्र सिंह और मध्यकालीन एवं आधुनिक इतिहास विभाग के सेवानिवृत्त आचार्य डॉ० लाल बहादुर वर्मा के आभारी हैं, जिनका स्नेह और सहयोग हमें सहज ही उपलब्ध होता रहा। और दिल्ली विश्वविद्यालय के दर्शन विभाग के भूतपूर्व अध्यक्ष श्रद्धेय डॉ० वेद प्रकाश वर्मा के प्रति कृतज्ञता व्यक्त करने में शब्द ही असमर्थ हैं। हमारे वैचारिक विकास में इनके पत्रों एवं पुस्तकों का अमूल्य योगदान है। इसके अतिरिक्त, हम अपने विभागाध्यक्ष डॉ० मृदुला रवि प्रकाश, एवं अन्य अध्यापकों के प्रति भी आभारी हैं।

अब हम अपने घनिष्ठ मित्र डॉ० कृष्णा कान्त पाठक के प्रति हार्दिक कृतज्ञता व्यक्त करना चाहेंगे, जिनसे विचार-विनिमय ने हमें मार्क्सवाद का गंभीरतापूर्वक अध्ययन करने के लिए प्रेरित किया। टाइपिंग एवं प्रूफ रीडिंग में हमें जिन मित्रों ने सहयोग दिया, उनमें हैं— श्री शिवशंकर यादव, मनोज कुमार सिंह, राणा राघवेंद्र प्रताप सिंह, हैप्पी सिंह, सतोष कुमार पाण्डेय, चुन्नीलाल त्रिपाठी, अनिल कुमार सिंह, पंकज कुमार मिश्रा और ऋषि श्रीवास्तव। इसके अतिरिक्त शोधार्थी मित्रों में प्रमुख सहयोगी हैं— विवेक कुमार पांडेय, प्रशान्त कुमार सिंह और अजय कुमार सिंह। इन सबके भी हम आभारी हैं।

अन्त में, यदि हमारा शोध-प्रबंध भावी शोधार्थियों एवं पाठकों के लिए किसी भी रूप में उपयोगी सिद्ध हुआ तो हम अपने परिश्रम को सार्थक हुआ समझेंगे।

राम सुभग सिंह

शोधकर्ता

राम सुभग सिंह

# अध्याय — 1

*सामाजिक आदर्श की*

*अवधारणा :*

*अर्थ और स्वरूप*

## १. सामाजिक आदर्श की अवधारणा: अर्थ और स्वरूप

सामाजिक आदर्श शब्द समाज और आदर्श इन दो शब्दों के योग से बना है। इसलिए सामाजिक आदर्श की अवधारणा को स्पष्ट करने के लिए कमश 'समाज' और 'आदर्श' शब्द का विवेचन करना अपेक्षित है।

सामान्यतः 'समाज' शब्द का प्रयोग व्यक्तियों के समूह के लिए किया जाता है। किसी भी सगठित या असगठित समूह को समाज कह दिया जाता है, जैसे—हिन्दू समाज, बौद्ध समाज, मुस्लिम समाज, ब्रह्म समाज, आर्य समाज, प्रार्थना समाज, छात्र समाज, महिला समाज आदि। यहाँ तक कि विभिन्न समान वैज्ञानिकों तक ने 'समाज' शब्द का अपने-अपने ढंग से अर्थ लगाया है, जैसे—राजनीतिशास्त्री समाज को व्यक्तियों के समूह के रूप में देखता है, मानवशास्त्री आदिम समुदायों को ही समाज मानता है जबकि अर्थशास्त्री आर्थिक क्रियाओं को सम्पन्न करने वाले व्यक्तियों के समूह को समाज कहता है।

समाजशास्त्र में 'समाज' शब्द का प्रयोग विशिष्ट अर्थ में किया गया है। यहाँ व्यक्तियों के समूह को साधारणतः समाज नहीं माना गया है, यद्यपि कुछ विद्वानों ने इस रूप में भी समाज को परिभाषित किया है। **जॉर्ज सिम्मेल** ने समाज को उन व्यक्तियों का समूह कहा है जो (अन्तः क्रिया को उन व्यक्तियों का समूह कहा है जो) अन्तः क्रिया (Interaction) द्वारा सबद्धित है।<sup>१</sup> **फेयरचाइल्ड** के अनुसार "समाज व्यक्तियों का एक ऐसा समूह है जो अपने बहुत से प्रमुख हितों, जिनमें अनिवार्य रूप से स्वयं की रक्षा या भरण—पोषण तथा स्वयं को स्थायित्व प्रदान करना सम्मिलित है, को पूरा करने के लिए सहयोग करते हैं।"<sup>२</sup>

किन्तु उपर्युक्त परिभाषाएँ वास्तव में "एक समाज" (A Society) के अर्थ को स्पष्ट करती हैं, न कि 'समाज' (Society) के। चूँकि समाजशास्त्र समाज का विज्ञान है, न कि एक या किसी विशिष्ट समाज का। अतः यहाँ समाज के अर्थ का स्पष्टीकरण ही अभिप्रेत है।

मेरे विचार में, 'समाज' की सर्वाधिक उपयुक्त परिभाषा **मैकाइवर और पेज** ने दी है। मैकाइवर और पेज के अनुसार 'समाज रीतियों एवं कार्य—प्रणालियों की, अधिकार एवं पारस्परिक सहायता की, अनेक समूहों तथा विभागों की, मानव व्यवहार के नियंत्रणों तथा स्वतंत्रताओं की एक व्यवस्था है; इस सदैव परिवर्तनशील, जटिल व्यवस्था को हम समाज कहते हैं। यह सामाजिक संबंधों का जाल (Web of Social Relationship) है और यह हमेशा परिवर्तित होता रहता है।"<sup>३</sup>

स्पष्टतः मैकाइवर ने समाज को मुख्य रूप से सामाजिक सबंधों के रूप में परिभाषित किया है। पर सभी सबंध सामाजिक सबंध नहीं होते। सामाजिक और भौतिक संबंधों के बीच एक प्रमुख अंतर पाया जाता है और वह है— पारस्परिक जागरूकता (Mutual Awareness)। सामाजिक सबंधों का प्रमुख आधार पारस्परिक जागरूकता है। भौतिक सबंधों में इस प्रकार की जागरूकता नहीं पायी जाती। उदाहरणार्थ— एक टेबुल पर किताबें, पेन, घड़ी, रेडियो आदि रखे हुए हैं। पर इस सबंध को सामाजिक सबंध नहीं कह सकते क्योंकि इसमें पारस्परिक जागरूकता का अभाव है।

सामाजिक संबंध कई प्रकार के होते हैं, जैसे— माँ—पुत्र, भाई—बहन, पति—पत्नी, गुरु—शिष्य, स्वामी—सेवक इत्यादि साथ ही कुछ सामाजिक सबंध धार्मिक, राजनीतिक, आर्थिक, शैक्षिक प्रकार के होते हैं तो कुछ प्रत्यक्ष, कुछ अप्रत्यक्ष, कुछ वैयक्तिक, कुछ अवैयक्तिक, कुछ मित्रतापूर्ण तो कुछ शत्रुतापूर्ण होते हैं। ये विभिन्न प्रकार के सबंध पारस्परिक जागरूकता के ही कारण सामाजिक सबंधों की श्रेणी में आते हैं। यद्यपि सामाजिक सबंध शत्रुतापूर्ण या सघर्षपूर्ण भी होते हैं, परन्तु अधिकांश सामाजिक सबंधों में सामुदायिकता या सामान्य जीवन में भागीदार होने का तत्व पाया जाता है। सहयोगी संबंधों के आधार पर ही सामाजिक व्यवस्थाएँ पनपती हैं एवं समाज बनते हैं।

सामाजिक संबंधों का आधार अंतःक्रिया (Interaction) के प्रतिमान है। जैसे— पिता—पुत्र, पति—पत्नी, भाई—बहन, गुरु—शिष्य, डॉक्टर—मरीज का एक—दूसरे के प्रति सामान्यतः एक निश्चित प्रकार का व्यवहार होता है जो पारस्परिक अपेक्षाओं (Reciprocal Expectation) या मानुषिक अन्तः क्रिया के प्रतिमान पर आधारित होता है। एक व्यक्ति के परिवार—जनो, नाते—रिश्तेदारों, पड़ोसियों, मित्रों, विभिन्न समूहों, समितियों, संस्थाओं, संगठनों आदि के साथ अनेकानेक प्रकार के सबंध पाये जाते हैं। जिनमें बँधकर वह प्रत्येक के साथ सबंध के प्रकार के आधार पर और साथ ही कुछ प्रतिमानों एवं सामाजिक मूल्यों को ध्यान में रखता हुआ निश्चित प्रकार का व्यवहार करता है, जो सदैव परिवर्तनशील, जटिल एवं अमूर्त होता है तथा यही समाज कहलाता है।

गौरतलब है कि मैकाइवर एवं पेज ने समाज को सामाजिक संबंधों का जाल अवश्य कहा है, लेकिन साथ ही कुछ महत्वपूर्ण तत्वों या आधारों का भी उल्लेख किया है जिनकी सहायता से सामाजिक संबंध एक जटिल व्यवस्था का रूप धारण करते हैं, एक सामाजिक संरचना

को निर्मित करते हैं। वे तत्त्व निम्नलिखित हैं—

**१. रीतियाँ (Usages):-** समाज में व्यवस्था बनाये रखने में ये महत्वपूर्ण भूमिका निभाती हैं। सामाजिक जीवन के विभिन्न पहलुओं से संबंधित अनेक रीतियाँ पायी जाती हैं, जैसे— खान—पान, रहन—सहन, वेश—भूषा, विवाह, धर्म, जाति, शिक्षा आदि से संबंधित रीतियाँ। ये रीतियाँ व्यक्ति को विशेष तरीके से व्यवहार करने को प्रेरित करती हैं तथा समाजीकरण की प्रक्रिया के दौरान पीढ़ी हस्तान्तरित होती हैं। इनके विपरीत आचरण करने पर व्यक्ति को निन्दा एवं दण्ड का पात्र बनना पड़ता है।

**२. कार्य प्रणालियाँ (Procedures):-** एक समाज में व्यक्तियों की सभी क्रियाएँ सामान्यतः इन कार्य प्रणालियों के अनुरूप ही होती हैं, इन्हीं से नियंत्रित होती हैं। प्रत्येक समाज की अपनी विशेष कार्य—प्रणालियाँ होती हैं जो अन्य समाजों की कार्य—प्रणालियों से भिन्न होती हैं। उदाहरणार्थ—हिन्दुओं की वैवाहिक कार्य—प्रणालियाँ मुसलमानों, सिखों एवं ईसाइयों की वैवाहिक कार्य—प्रणालियों से भिन्न हैं।

**३- अधिकार (Authority):-** समाज में अनेक सगठन, समूह, समितियाँ आदि होते हैं जिनके कार्य—संचालन और सदस्यों के व्यवहार पर नियंत्रण बनाये रखने के लिये व्यक्ति या कुछ व्यक्तियों के पास अधिकार, शक्ति या सत्ता का होना आवश्यक है। इसके अभाव में व्यवस्था और शान्ति बनाये रखना सम्भव नहीं है। वर्तमान समय के जटिल समाजों में अधिकार या सत्ता कार्यपालिका एवं न्यायपालिका में केन्द्रित है।

**४- पारस्परिक सहायता (Mutual Aid):-** जब तक कुछ व्यक्ति अपने—अपने उद्देश्यों या आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए एक—दूसरे के साथ सहयोग नहीं करते, तब तक समाज की कल्पना ही नहीं की जा सकती। जिस समाज में पारस्परिक सहयोग की मात्रा जितनी अधिक होगी, वह उतनी ही अधिक मात्रा में प्रगति की ओर अग्रसर होगा।

**५- समूह एवं विभाग (Grouping and Division):-** परिवार, स्कूल, जाति, गाँव, कस्बा, नगर, समुदाय, आर्थिक, राजनीतिक, धार्मिक संगठन आदि अनेक समूह एवं विभाग ही हैं जिनसे समाज बनता है और जो व्यक्तियों की आवश्यकताओं की पूर्ति में योग देते हैं।

**६- मानव व्यवहार के नियन्त्रण (Controls of Human Behaviour):-** व्यक्ति की आवश्यकताएँ असीमित हैं और उनकी पूर्ति के साधन सीमित हैं। ऐसी स्थिति में यदि व्यक्ति की

इच्छाओं को नियंत्रित नहीं किया जाये तो समाज में अव्यवस्था फैल जाएगी। सामाजिक नियंत्रण के औपचारिक साधनों में कानून, न्याय-व्यवस्था, पुलिस, प्रशासन आदि और अनौपचारिक साधनों में जनरीतियों, प्रथाएँ, सस्थाएँ धर्म, नैतिकता आदि आते हैं।

**७- स्वतंत्रता (Liberty) :-** समाज के एक आवश्यक तत्त्व के रूप में स्वतंत्रता का विशेष महत्त्व है। जहाँ समाज में व्यक्ति के व्यवहार को औपचारिक और अनौपचारिक साधनों द्वारा नियंत्रित किया जाता है, वहाँ उसे कुछ क्षेत्रों में स्वतंत्रता प्रदान करना भी आवश्यक है। स्वतंत्र वातावरण में व्यक्ति अपने व्यक्तित्व का समुचित विकास कर समाज की प्रगति में योग दे सकता है। बहुत अधिक नियन्त्रण व्यक्ति की विवेक शक्ति को कुठित कर उसके विकास में व्यवधान पैदा करते हैं।

किन्तु समाज केवल मनुष्यों तक ही सीमित न होकर पशुओं में भी पाये जाते हैं। जैसा कि मैकाइवर एवं पेज ने कहा भी है कि “जहाँ कहीं जीवन है, वहीं समाज है।”<sup>४</sup> इसका तात्पर्य यही है कि सभी जीवधारियों के अपने-अपने समाज होते हैं। चींटियों एवं मधुमक्खियों के भी समाज होते हैं। इतना अवश्य है कि जीवन के निम्नतर स्तर वाले जीवधारियों में सामाजिक जागरूकता बहुत ही कम और सामाजिक सम्पर्क बहुत ही अल्पकालीन होता है। उच्च स्तर के पशुओं, जैसे—हाथी, गाय तथा वानरों के निश्चित समाज होते हैं। पर हम समाजशास्त्र में पशु-समाज का अध्ययन न करके मानव-समाज का ही करते हैं क्योंकि अन्य पशुओं की तुलना में मनुष्य विकास के उच्चतम स्तर पर है और वही अपनी योग्यता, क्षमता एवं शारीरिक विशेषताओं के कारण संस्कृति का निर्माता है।

ध्यातव्य है कि समाज को चाहे व्यक्तियों के ऐसे समूह के रूप में परिभाषित किया जाये जिसमें मनुष्य सम्पूर्ण सामान्य जीवन व्यतीत कर सके या सामाजिक संबंधों के जाल के रूप में परिभाषित किया जाये, समाज का अपना जीवन का एक तरीका होता है, जिसे संस्कृति कहते हैं। ऐली चिनोय ने बताया है कि “इस दृष्टि से समाज को उसकी प्रमुख संस्थाओं — पारिवारिक, धार्मिक, आर्थिक, राजनीतिक, शैक्षणिक आदि के रूप में भी परिभाषित किया जा सकता है।”<sup>५</sup> अतः हमें समाज पर संस्थाओं की संरचना और सामाजिक संबंधों की संरचना— दोनों ही दृष्टियों से विचार करना चाहिए।

समाज की विवेचना के बाद हम आदर्श या प्रतिमान या मूल्य की विवेचना करेंगे। पर हमें यह ही भूलना चाहिए प्रत्येक आदर्श या मूल्य सामाजिक ही होता है। समाज निरपेक्ष आदर्श

या मूल्य की हम कल्पना भी नहीं कर सकते । जिसे हम व्यक्तिगत आदर्श कहते हैं । वह भी समाजीकरण की प्रक्रिया द्वारा ही सीखा जाता है। सामाजिक आदर्श या प्रतिमान जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में पाये जाते हैं, इनकी संख्या अनगिनत है। खाने-पीने, उठने-बैठने, नृत्य करने, वस्त्र पहनने, हँसने, लिखने-बोलने, स्वागत विदाई आदि सभी से संबंधित सामाजिक प्रतिमान पाये जाते हैं। ये समाज के मेरुदण्ड एवं हमारे व्यवहार के पथ-प्रदर्शक हैं। इनका पालन करने पर समाज प्रशंसा करता है और इनके विपरीत आचरण करने पर निन्दा । ये समाज-व्यवस्था को स्थिरता प्रदान करते हैं। सामाजिक आदर्श या प्रतिमान को परिभाषित करते हुए किंग्सले डेविस ने लिखा है, आदर्श-नियम (Norms) एक प्रकार के नियंत्रण हैं । मानव समाज इन्हीं नियंत्रणों के बल पर अपने सदस्यों के व्यवहार पर इस प्रकार अंकुश रखता है जिससे वे सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति के साधन के रूप में कार्य करते रहे, भले ही उनकी प्राणिशास्त्रीय आवश्यकताओं में इससे बाधा पहुँचती हो।”<sup>4</sup>

प्रो० किंग्सले डेविस<sup>5</sup> ने सामाजिक प्रतिमानों का वर्गीकरण इस प्रकार किया है—जनरीतियाँ, रूढ़ियाँ, कानून, संस्थाएँ, नैतिकता और धर्म, परिपाटी एवं शिष्टाचार, फैशन एवं धुन ।

जनरीति का अर्थ लोगों द्वारा अपनी इच्छाओं व आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए अपनाये गये तरीकों से लिया जाता है। जनरीतियाँ मानव की किसी न किसी आवश्यकता की पूर्ति अवश्य करती हैं, अतः आवश्यकताओं में परिवर्तन होने पर इनमें भी परिवर्तन होता रहता है। फिर भी ये अपेक्षाकृत स्थायी व्यवहार हैं जिनका पालन करना एक परिस्थिति में आवश्यक माना जाता है। इनका विकास स्वतः एवं मानव अनुभवों के आधार पर होता है तथा इनका पालन मुनस्य अचेतन रूप से करता रहता है।

रूढ़ियाँ या लोकाचार (Mores) वे सामाजिक व्यवहार हैं जिनकी समूह द्वारा अपेक्षा की जाती है और जो नैतिकता की भावना पर आधारित होते हैं । जनरीतियाँ ही आगे चलकर लोकाचार में परिवर्तित हो जाती हैं। इनमें समूह कल्याण की भावना निहित होती है। इसलिए समूह द्वारा किसी लोकाचार की भावना के उल्लंघन को बहुत गम्भीर समझा जाता है ।

कानून, सामाजिक प्रतिमानों में सर्वाधिक शक्तिशाली है कानून वे नियम हैं जिनके पीछे राज्य की शक्ति होती है। प्रो० किंग्सले डेविस ने कानूनों को दो भागों में बाँटा है— प्रथागत कानून (Customary Law) और वैधानिक कानून (Enacted Law)। प्रथागत कानून उन समाजों में पाये जाते हैं जिनमें सामाजिक नियमों का पालन करवाने के लिए कोई विशिष्ट संगठन नहीं होते



है। जहाँ न तो आधुनिक समाजों की तरह विधान-निर्मात्री सभा होती है और न ही कानून, न्यायाधीश, पुलिस, जेल एवं गुप्तचर सस्था ही। किन्तु उन समाजों में प्रचलित नियमों की प्रकृति कानूनों की तरह ही होती है। वहाँ पर भी न्याय के लिए एक परिषद् होती है, प्रतिवादी के पक्षों को सुना जाता है, गवाही ली जाती है एवं दोनों पक्षों को सुनने के बाद दोषी पक्ष को दंड दिया जाता है, जो हर्जाने के रूप में या शारीरिक दण्ड के रूप में हो सकता है। प्रो० किंग्सले डेविस कहते हैं कि “आरम्भ में यदि मानव समाज में कोई विधियाँ थी तो वे ऐसी ही प्रथागत विधियाँ थी। केवल बड़े-बड़े राजनीतिक संगठनों के विकास, व्यापक विशेषीकरण तथा लेखन कला के विकास के बाद ही पूर्ण विधियों का प्रादुर्भाव हुआ। प्रथागत कानून का उपयुक्त उदाहरण अफ्रीका की ‘बुशमैन’ तथा ‘होटेण्टोट’ जनजातियाँ हैं।

सामाजिक जीवन में जटिलता एवं विभिन्नता के बढ़ने पर नवीन परिस्थितियों में प्राचीन लोकाचार अनुपयुक्त होते जाते हैं, तब समुदाय के लिए कानून के रूप में नये नियम बनाये जाते हैं। विधान मण्डल द्वारा यह कार्य किया जाता है। कानूनों को औपचारिक रूप से लागू किया जाता है, उनकी व्याख्या के लिए वकील होते हैं, उनकी रक्षा तथा निर्णय करने के लिए न्यायालय होता है, उनके उल्लंघन को रोकने के लिए पुलिस एवं जेल व्यवस्था होती है। ये कानून लिखित एवं पूर्णतः परिभाषित होते हैं। उल्लेखनीय है कि प्रथा के आधार पर ही कानून का निर्माण किया जाता है। आदिम समाजों में प्रथा ही कानून होती है। तो दूसरी ओर आधुनिक समाजों में कानूनों में प्रथाओं के तत्त्व पाये जाते हैं। भारत में विवाह एवं सम्पत्ति से संबंधित कानूनों का निर्माण प्रथाओं के आधार पर हुआ है। वेस्टरमार्क का कहना है कि “स्वयं कानूनों का पालन भी इसलिये अधिक होता है कि वे प्रथा होते हैं न कि कानून। संघर्ष की स्थिति में कानून की तुलना में प्रायः प्रथा की ही जीत होती है।”

संस्था को परिभाषित करते हुए प्रो० डेविस ने लिखा है कि “संस्था को परस्पर संबंधित लोकरीतियों, लोकाचारों तथा वैधानिक नियमों की समग्रता कहकर परिभाषित किया जा सकता है, जो एक अथवा अधिक कार्यों के लिए बनायी गयी हो।” परिवार, विवाह, धर्म, सरकार, जाति आदि समाज की प्रमुख संस्थाएँ हैं। प्रत्येक संस्था में अनेक प्रथाएँ, जनरीतियाँ एवं नियम पाये जाते हैं। उदाहरणार्थः— विवाह एक संस्था है जिसमें अनेक जनरीतियाँ हैं, जैसे— विवाह की अँगूठी देना, मंगनी करना, सुहागरात मनाना आदि। इसमें कुछ लोकाचार भी सम्मिलित हैं, जैसे— विवाह पूर्व ब्रह्मचर्य जीवन, विवाहोपरान्त परस्पर वफादारी आदि। अन्त में इसमें कुछ वैधानिक

नैतिकता और धर्म बहुत महत्वपूर्ण सामाजिक आदर्श है। इनके अभाव में समाज के अस्तित्व की कल्पना भी नहीं की जा सकती। नैतिकता का सबंध व्यक्ति के स्वयं के अच्छे और बुरे महसूस करने पर निर्भर करता है। नैतिकता प्रथा की अपेक्षा आत्मचेतना से अधिक प्रेरित होती है। धर्म सामाजिक जीवन को नियंत्रित एवं निर्देशित करता है। धार्मिक नियमों का उद्देश्य व्यक्ति को पवित्र आचरण करने का प्रोत्साहन देना और उसे सही रास्ते पर ले जाना है। **डासन** ने लिखा है कि धार्मिक नियमों का इतिहास उतना ही पुराना है जितना कि मानव की सामाजिक चेतना।

परिपाटी एवं शिष्टाचार विशिष्ट प्रकार की लोकरीतियाँ हैं, इनका कोई गहन अर्थ नहीं होता। ये हमारे सामाजिक संबंधों में सरलता उत्पन्न करती हैं। परिपाटी किसी भी कार्य को करने का एक पारस्परिक तरीका है। जैसे— भारत में सड़क के बायीं ओर तथा अमेरिका में सड़क के दायीं ओर चलना एक परिपाटी है। परिपाटी के पालन से एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति के कार्यों में बाधा डालने से बच जाता है। इसी प्रकार शिष्टाचार भी हमारे व्यवहारिक जीवन को सुगम बनाता है। शिष्टाचार में औपचारिकता अधिक होती है और यह उन लोगों के साथ अधिक प्रयुक्त होता है जिनसे घनिष्ठता न हो। शिष्टाचार दूसरों के प्रति हमारी बाह्य सद्भावना को भी व्यक्त करता है।

धुन एवं फैशन भी विशिष्ट सामाजिक प्रतिमान हैं। मानव प्राचीन आदर्शों का अनुकरण करता हुआ भी नवीनता व परिवर्तन का प्रेमी है। **मैकाइवर एवं पेज** ने लिखा है कि “फैशन से हमारा तात्पर्य किसी प्रथागत विषय पर समाज स्वीकृत भिन्नता के कम से कम है।”<sup>१</sup> फैशन व्यक्ति को ऊब से मुक्ति दिलाती है और जीवन में ताजगी एवं रंगीनता लाती है। इसके बिना जीवन में नीरसता आ जाती है। फैशन के साथ चलने में व्यक्ति स्वयं को जागरूक महसूस करता है।

धुन भी फैशन ही है, पर यह फैशन से भी अधिक तीव्रता को व्यक्त करती है। धुन का प्रयोग फैशन की तुलना में कम लोगों द्वारा किया जाता है। जब इसे अधिक लोग अपनाने लग जाते हैं तो यह फैशन हो जाता है। धुन फैशन की तुलना में अधिक परिवर्तनशील, आडम्बरपूर्ण, अतिरिक्त तथा अस्थायी होती है। **प्रो० किंग्सले डेविस** धुन को सामाजिक प्रतिमान

न कहकर भीड़ व्यवहार मात्र कहते हैं।

किन्तु, उपर्युक्त सामाजिक प्रतिमान या आदर्शमूलतः यथा स्थितिवादी हैं। इनका विकास ऐतिहासिक परिस्थितियों के सदर्थ में हुआ है। इनकी जड़े अतीत में हैं, पर इनका विस्तार है वर्तमान में। इस भौतिक जगत में जीवन की भौतिक स्थितियाँ तीव्र गतिसे परिवर्तित हो जाती हैं, परउतनी तीव्रता से अभौतिक स्थितियाँ नहीं परिवर्तित होती अर्थात् जितनी तीव्र गति से 'सभ्यता' परिवर्तित होती है, उतनी तीव्रता से "संस्कृति" नहीं बदलती। इसी कारण ऑगवर्न के शब्दों में, "सांस्कृतिक विलम्बना" (Cultural lag) की स्थिति उत्पन्न होती है। उदाहरण के लिए, जब महिलाओं की तुलना में पुरुषों की संख्या काफी कम थी, तब मुहम्मद साहब ने एव प्राचीन हिन्दू शास्त्रकारों ने बहुविवाह की वकालत की। लेकिन आज जब स्त्री-पुरुष अनुपात लगभग समान है तब भी धर्म एव संस्कृति के नाम पर बहुविवाह करना कहाँ तक उचित है? इसी प्रकार, प्राचीन समय में पितृसत्तात्मक समाज में विवाह पूर्व यौन-संबंधों का निषेध था ताकि उत्तराधिकार सबंधी समस्या न उत्पन्न हो। इसका दृढतापूर्वक पालन हो सके, इसीलिए इसे 'पाप' घोषित कर दिया गया। परआज जब अनेक प्रकार के गर्भनिरोधक एव गर्भपातक साधन मौजूद हैं तब भी 'ब्रह्मचर्य' को आदर्श मानना नासमझीपूर्ण है। पुनश्च, एक उच्च शिक्षा प्राप्त भी अपने नवनिर्मित भवन को नजर लगाने एव अपशकुन से बचाने के लिए उस पर चमड़े का जूता लटका देता है। जबकि इस अधविश्वास का कोई वैज्ञानिक एव तार्किक आधार नहीं है।

इस तरह विद्यमान सामाजिक प्रतिमान व आदर्श वस्तुतः अतीतगामी ही हैं तथा ये सामाजिक-सांस्कृतिक विकास में बाधक हैं। इसका कारण उनमें बौद्धिक की तुलना में भावनात्मक एव उद्धेगात्मक अंश की अधिकता का पाया जाना है। अतः स्वर्णिम सामाजिक-सांस्कृतिक भविष्य के लिए वर्तमान युग एवं उसकी आवश्यकताओं के अनुरूप हमें नये मूल्यों एवं आदर्शों को निर्मित एवं ग्रहण करना चाहिए। डॉ० राधाकमल मुकर्जी ने व्यक्ति, समाज और मूल्य में पाये जानेवाले पारस्परिक संबंध व प्रभाव को दर्शाने के लिए इन्हें क्रमशः एक दीपक की बत्ती (The wick), तेल (the oil) और ज्योति (the flame) कहा है। स्पष्टतः तेल (समाज) के बिना बत्ती (व्यक्ति) अधूरी है और ज्योति (मूल्यों) के बिना बत्ती (व्यक्ति) और तेल (समाज) दोनों ही अर्थहीन हैं अर्थात् अन्तिम रूप में मूल्य ही समाज और व्यक्ति के जीवन में ज्योति जलाता है। डॉ० मुकर्जी के शब्दों में, 'मनुष्य और समाज तैरती हुई बत्ती और गहरे तेल- के बीच चलने वाले अनन्त आदान-प्रदान से मूल्य-अनुभव की उजली, स्थिर ज्योति पनपती है जो कि हमारे नीरस और निरानन्द विश्वको

निरन्तर प्रकाश और गरमाहट देती रहती है।<sup>13</sup>

डॉ० मुकर्जी मूल्यों के तीन आयाम माने हैं।— १— जैविक, २— सामाजिक तथा ३— आध्यात्मिक । जैविक मूल्य स्वास्थ्य, जीवन—निर्वाह, कुशलता, सुरक्षा आदि से संबंधित होते हैं। सामाजिक मूल्य संपत्ति, प्रस्थिति, प्रेम तथा न्याय सबधी होते हैं तथा आध्यात्मिक मूल्य सत्य सुंदरता, सुसंगति तथा पवित्रता विषयक होते हैं। आध्यात्मिक मूल्य साध्य मूल्य अथवा लोकातीत मूल्य होते हैं और सामाजिक एवं जैविक मूल्य साधन या बाह्य मूल्य कहलाते हैं ।

डॉ० मुकर्जी ने सामाजिक संगठन के चार आधारभूत प्रारूपों के सदर्थ में भी मूल्यों का एक श्रेणीकरण प्रस्तुत किया है ये प्रारूप हैं<sup>14</sup> भीड़, (crowd), स्वार्थ—समिति (Interast association) समाज (society) तथा सामूहिकता (commanality)। भीड़ सबसे अस्थायी समूह है जो आदिम प्रवृत्तियों व संवेगों से भरपूर होने के कारण विनाशकारी होता है। भीड़ में आदर्श नियम या मूल्य शून्य होता है। स्वार्थ समिति एक या कुछ स्वार्थों की पूर्ति के लिए संगठित होती है, जैसे— श्रमिक संघ, शिक्षक संघ, कर्मचारी संघ आदि। समाज या समुदाय स्वार्थ—समूहों की अपेक्षा सामाजिक संगठन के अधिक विस्तृत, तार्किक व नैतिक आधारों को प्रस्तुत करता है। इसीलिए समाज या समुदाय में इच्छाओं, संवेगों तथा स्वार्थों का अधिक एकीकरण एवं व्यक्ति के साथ व्यक्ति का तथा स्वार्थ के साथ स्वार्थ का अधिक समायोजन देखने को मिलता है। समाज में समानता व न्याय के मूल्य अभिव्यक्त होते हैं । सामूहिकता (commanality) सामाजिक संगठन का श्रेष्ठतम स्वरूप है जो कि सचेत अनुशासन, उच्च स्तरीय बुद्धि व विवेक का परिणाम होता है। इसमें सार्वभौम सद्भाव, अपने कर्तव्य —कर्मों के प्रति आन्तरिक निष्ठा तथा स्वार्थभाव पर परार्थभाव की विजय देखने को मिलती है। स्वतः प्रेम, सामाजिक उत्तरदायित्व, समानता तथा सहयोग सामूहिकता के आधारभूत मूल्य हैं।

डॉ० मुकर्जी के उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि वे वर्तमान (पूँजीवादी) समाज की स्थिति से सतुष्ट नहीं हैं तथा मूल्यों की वास्तविक अभिव्यक्ति के लिए समाजवादी समाज की कल्पना करते हैं, जहाँ लोग प्रतियोगिता की जगह सहयोग के आधार पर जीवन यापन कर सकें ।

गान्धी और मार्क्स ने भी डॉ० मुकर्जी की भाँति सामूहिकता के जीवन परबल दिया है । दोनों ही प्रतियोगिता—मूलक समाज को मानवता के विकास में बाधक मानते हैं। गान्धीजी ने लिखा है— “ग्राम स्वराज्य की मेरी कल्पना यह है कि वह एक ऐसा पूर्ण प्रजातंत्र होगा, जो अपनी अहम् जरूरतों के लिए अपने पड़ोसी पर भी निर्भर नहीं करेगा, और फिर भी बहुतेरी दूसरी

जरूरतो के लिए— जिनमे दूसरो का सहयोग अनिवार्य होगा— वह परस्पर सहयोग से काम लेगा ।”<sup>१५</sup> यद्यपि गाँधीजी सामूहिकता की बात करते हैं किन्तु उनका सारा सिद्धांत परोक्षतः ऐसी स्थिति उत्पन्न करता है कि मनुष्य उसके विपरीत ही आचरण करेगा जैसे उनका परिवार<sup>१६</sup> एवं निजी संपत्ति सबधी विचार। प्रत्येक समाजवादी इन्हीं दोनों को समस्त बुराईयों की जड़ मानता है और इसीलिए इनमें आमूल परिवर्तन लाये बिना वह भविष्य का कोई मार्ग नहीं देखता। पर गाँधीजी भ्रमवश इस अन्तर्विरोध को नहीं देख पाते ।

लेकिन मार्क्स नये मनुष्य और नये समाज की रचना के लिए समस्त परम्परागत विचारों एवं सबधों से मुक्ति अनिवार्य मानते हैं। मार्क्स एवं एंगेल्स ने लिखा है— “कम्युनिस्ट क्रांति संपत्ति के परंपरागत सबधों को जड़ से उखाड़ देती है, फिर इसमें आश्चर्य क्या कि इस क्रांति के विकास का मतलब है समाज के परम्परागत विचारों से आमूल संबंध विच्छेद।”<sup>१७</sup> “पूँजीवादी समाज में वर्तमान के ऊपर अतीत हावी रहता है, जबकि कम्युनिस्ट समाज में अतीत के ऊपर वर्तमान हावी रहता है।”<sup>१८</sup> मार्क्स के आदर्श समाज में “प्रत्येक व्यक्ति का स्वतंत्र विकास ही तमाम लोगों के स्वतंत्र विकास की शर्त होगी।”<sup>१९</sup>

# संदर्भ ग्रंथ सूची

- १ सिम्मेल, जॉर्ज, "सोशियोलॉजी", पृष्ठ १०
- २ फेयरचाइल्ड, एच०पी०, "डिक्शनरी ऑफ सोशियोलॉजी", पृ०-३००
- ३ मैकाइवर एण्ड पेज, "सोसायटी" मैकमिलन एण्ड क० लि०, लेवन पृ०-५
- ४ उपर्युक्त पृष्ठ-६
- ५ चिर्नॉय, एली, "सोसायटी" पृ० -२८
- ६ डेविस, किंग्सले, "मानव-समाज", पृ० -४३
- ७ उपर्युक्त पृ० -४७
- ८ उपर्युक्त पृ० -६४
- ९ उपर्युक्त पृ० -५६
- १० मैकाइवर एण्ड पेज, "सोसायटी" पृ० -१८१
- ११ डेविस, किंग्सले, "मानव-समाज", पृ० -६६
- १२ " ऑगबर्न एण्ड निमकॉफ, "ए हैण्डबुक ऑफ सोशियोलॉजी" रूटलेज एण्ड केगनपॉल लि०, लंदन, पृ० -५४१
१३. मुकर्जी, राधाकमल, 'द सोशल स्ट्रक्चर ऑफ वैल्यूज' द्वितीय संस्करण, एस० चन्द एण्ड क०, नई दिल्ली, भूमिका पृ० -१२
१४. उपर्युक्त, पृ० -६६-१०८
- १५ हरिजन सेवक, २, ८, १६४२
- १६ मार्क्स और एंगेल्स, 'कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणा-पत्र' समकालीन प्रकाशन, पटना, १६६८ पृ० -५२
- १७ उपर्युक्त पृ० -४६
- १८ उपर्युक्त पृ० -५४

# अध्याय – 2

गाँधीवाद और मार्क्सवाद

के

मूल

आधार

## २. गाँधीवाद और मार्क्सवाद के मूल आधार

जिस प्रकार प्रत्येक भवन अपनी मजबूत नींव पर ही खड़ा होता है तथा बिना नींव के हम किसी भवन की कल्पना भी नहीं कर सकते, उसी प्रकार गाँधी और मार्क्स के विपुल साहित्य में उपलब्ध सामाजिक, राजनैतिक, आर्थिक, सांस्कृतिक, शैक्षिक व धार्मिक आदि विचारों का भी एक ठोस आधार है, जिस पर ये सभी अवलंबित हैं। यदि कोई गाँधी को राजनीतिक दृष्टि से तथा मार्क्स को विशुद्ध अर्थशास्त्रीय दृष्टिकोण से समझने का प्रयास करेगा तो कभी भी ठीक से नहीं समझ सकता। इन दोनों महान विचारकों के चिन्तन के केन्द्र में मानव मात्र के अस्तित्व, अस्मिता, गरिमा एवं मुक्ति का प्रश्न है। चार्ल्स डार्विन के लिए 'सृष्टिवाद' के स्थान पर 'विकासवाद' का प्रतिपादन तभी संभव हो पाया, जब उसने जीवों की उत्पत्ति का ऐतिहासिक क्रम में अध्ययन किया। तथा फ्रायड ने चेतन मन को समझने के लिए अचेतन मन की गहराइयों की छानबीन की। इसी प्रकार, हमें भी गाँधी और मार्क्स के विचारों को समझने के लिए उनके मूल स्रोतों की पड़ताल करनी होगी।

गाँधीवाद के मूल आधार:-

१. धर्म

(i) **गाँधीजी की दृष्टि में धर्म (Religion):-** गाँधीजी मूलतः एक धार्मिक, नैतिक एवं आध्यात्मिक व्यक्ति थे। राजनीति उनका आपद् धर्म थी। राजनीति मानव सेवा का एक साधन मात्र थी। उनका विश्वास था कि "परमेश्वर का साक्षात्कार करना ही जीवन का एक मात्र उचित ध्येय है। जीवन के दूसरे सब कार्य यह ध्येय सिद्ध करने के लिए होने चाहिए"।<sup>१</sup>

गाँधी जी जन्मना हिन्दू थे और आजीवन हिन्दू धर्म एवं हिन्दू धर्मग्रंथों में उनकी निष्ठा विद्यमान रही। ईसाइयों, मुसलमानों एवं जैनो ने उनसे धर्म परिवर्तन कराने की असफल कोशिश की। ऐसा इसलिए हुआ क्योंकि गाँधीजी की यह भ्रामक मान्यता थी कि जिस धर्म में कोई पैदा होता है, वही उसका अपना धर्म होता है और यदि उसमें कोई गंदगी उत्पन्न हो जाए तो उसे शुद्ध करना हमारा कर्तव्य है। उन्होंने लिखा है— "हिन्दू धर्म गंगा का प्रवाह है। मूल में वह शुद्ध है। मार्ग में उस पर मैल चढ़ता है। फिर भी जिस प्रकार गंगा की प्रवृत्ति अन्त में पोषक है उसी प्रकार हिन्दू धर्म भी है।"<sup>२</sup>

पुनः यदि गाँधीजी को हिन्दू धर्म अन्य धर्मों की अपेक्षा श्रेष्ठ तथा 'समावेशक, व्यापक, सदा वर्धमान और परिस्थिति के अनुकूल नवीन रूप धारण करने वाला' लगता है तो इसका



करण उनकी यह मान्यता है कि बौद्ध एवं जैन धर्म, हिन्दू धर्म से अलग नहीं है।<sup>4</sup> तथा “गौतम स्वयं एक श्रेष्ठ हिन्दू ही थे। वे हिन्दू धर्म में जो कुछ उत्तम है उससे ओतप्रोत थे और उन्होंने अपना जीवन कतिपय ऐसी शिक्षाओं की शोध और प्रसार के लिए दिया जो वेदों में छिपी पड़ी थी और जिन्हें समय की काई ने ढँक दिया था।... बुद्ध ने हिन्दू धर्म का कभी त्याग नहीं किया, उन्होंने तो उसके आधार का विस्तार किया। उन्होंने उसे नया जीवन और नया अर्थ दिया।”<sup>5</sup> इसी समझ के आधार पर गाँधीजी भी बुद्ध की भाँति धर्म—त्याग या धर्म—परिवर्तन के पक्ष में नहीं हैं और न ही दूसरे का धर्म—परिवर्तन कराने के पक्ष में हैं क्योंकि उनका विश्वास है कि “दुनियावी बातों के बनिस्पत धर्म के मामलों में यह कहावत अधिक लागू होती है कि “वैद्य जी, पहले अपना इलाज कीजिये।”<sup>6</sup>

इस तरह हम देखते हैं कि गाँधीजी अन्य हिन्दू धर्मावलंबियों की भाँति अपने धर्म को पूर्ण नहीं मानते तथा उसमें सुधार के लिए अन्य धर्मों की अच्छी बातों को भी अपनाने का आग्रह करते हैं। वे लिखते हैं—“सारे धर्म सत्य को प्रकट करते हैं, परन्तु सभी अपूर्ण हैं और सबमें दोष हो सकते हैं। परन्तु दोषों के कारण उसका त्याग नहीं करना चाहिए, बल्कि उन दोषों को मिटाने का प्रयत्न करना चाहिए। सब धर्मों के प्रति समभाव से देखने पर हम दूसरे धर्मों के प्रत्येक स्वीकार करने योग्य तत्व का अपने धर्म में समन्वय करने में कभी संकोच नहीं रखेंगे बल्कि ऐसा करना अपना धर्म समझेंगे।”<sup>7</sup> इससे स्पष्ट है कि इस सतुलित दृष्टि के कारण ही गाँधीजी धर्म—परिवर्तन (Conversion) के सख्त विरुद्ध थे तथा सर्वधर्म समभाव अथवा व्यवहारतः धार्मिक सहिष्णुता के पक्षधर थे।

गौरतलब है कि गाँधीजी मेयह सर्व धर्म समभाव की भावना राजकोट में अपने पारिवारिक वातावरण में ही विकसित हुई थी। उन्होंने अपनी आत्मकथा<sup>8</sup> में लिखा है कि “राजकोट में मुझे अनायास ही सब संप्रदायों के प्रति समान भाव रखने की शिक्षा मिली। मैंने हिन्दू धर्म के प्रत्येक सम्प्रदाय का आदर करना सीखा, क्योंकि माता—पिता वैष्णव मंदिर में, शिवालय में और राम—मंदिर में भी जाते और हम भाइयों को भी साथ ले जाते या भेजते थे। इसके अलावा पिताजी से जैन, इस्लाम और पारसी भी धर्म—चर्चा करते थे। पर एक ईसाई धर्म अपवाद रूप था। उसके प्रति कुछ अरुचि थी क्योंकि वे हिन्दू देवताओं की ओर हिन्दू धर्म को मानने वालों की बुराई करते थे।” उपर्युक्त उद्धरण से यह भी स्पष्ट है कि बाल्यकाल से ही गाँधीजी के मन में हिन्दू धर्म के प्रति प्रगाढ़ श्रद्धा उत्पन्न हो गयी थी, जो अंत तक नहीं मिटायी

जा सकी क्योंकि बचपन में पड़े हुए शुभ-अशुभ संस्कार बहुत गहरी जड़ें जमाते हैं,<sup>१०</sup> जैसा कि गाँधीजी का स्वयं का भी अनुभव है।

लेकिन यह समझना कि वे सकीर्ण व सांप्रदायिक अर्थ में हिन्दू थे, गम्भीर भूल होगी। गाँधीजी तो साक्षात् धर्मरूप थे। फिर भी जब वे स्वयं को सनातनी हिन्दू कहते थे, तो सिर्फ इस अर्थ में, जैसा कि उन्होंने स्वयं लिखा है “हिन्दू वह है जो ईश्वर में विश्वास करता है, आत्मा की अनश्वरता, पुनर्जन्म, कर्म-सिद्धान्त और मोक्ष में विश्वास करता है और अपने दैनिक जीवन में सत्य और अहिंसा का अभ्यास करने का प्रयत्न करता है और इसलिए अत्यन्त व्यापक अर्थ में गोरक्षा करता है और वर्णाश्रम धर्म को समझता है और उस चलने का प्रयत्न करता है।”<sup>११</sup>

इसके बावजूद गाँधीजी सनातन हिन्दू धर्म का अतिक्रमण कर चुके थे। वे एक साथ हिन्दू, मुस्लिम, सिख, ईसाई आदि सभी थे। वे सभी धर्मों के सार की जीवन्त मूर्ति थे, धर्मकाय थे। इस तथ्य का स्पष्टीकरण उनके इस लेख से होता है कि “राजीनति में धर्म को प्रविष्ट करके मैं अपने तथा अपने मित्रों के साथ प्रयोग कर रहा हूँ। मैं धर्म का क्या अर्थ समझता हूँ? वह हिन्दू धर्म नहीं है, जिसे मैं निश्चित रूप से अन्य धर्मों की अपेक्षा श्रेष्ठ समझता हूँ, बल्कि वह तो वह धर्म है जो कि हिन्दू धर्म का अतिक्रमण करता है, जो कि मनुष्य के स्वभाव को ही बदल देता है, जो मनुष्य को उसके आंतरिक सत्य से अटूट सबंध में बाँध देता है और जो सदैव हमारा परिष्कार करता है। वह मनुष्य के अन्दर वह स्थायी तत्व है जो कि पूर्ण अभिव्यक्ति प्राप्त करने के लिए कोई भी बलिदान करने को तत्पर रहता है और जो आत्मा को एकदम बेचैन बना देता है जबतक कि वह अपने को प्राप्त न कर ले, अपने सृष्टा को न जान ले और सृष्टा तथा अपने बीच सबंध को न समझ ले।”<sup>१२</sup>

इस प्रकार, गाँधीजी ने धर्म का अत्यन्त व्यापक अर्थ लिया है। यह धर्म हिन्दू, इस्लाम, ईसाई, सिख आदि सभी धर्मों से ऊपर और उनका आधार है तथा उन सबमें आंतरिक एकता स्थापित करता है। किन्तु प्रश्न उठता है कि धर्म का वह मूल तत्व क्या है जो सभी धर्मों में समान है? इसका उत्तर देते हुए गाँधीजी ने कहा है कि “जितना संभव था उतना विविध धर्मों का अध्ययन करने के बाद मैं इस निर्णय पर आया हूँ कि सब धर्मों का एकीकरण करना यदि उचित और आवश्यक है, तो उन सबकी एक महाचाबी होनी चाहिए। यह चाबी सत्य और अहिंसा है।”<sup>१३</sup>

अतः सत्य और अहिंसा ही वह कसौटी है जो समस्त धर्मों का सार है तथा इसी आधार पर गाँधीजी सभी धर्मों एवं उनके ग्रंथों तथा उनकी शिक्षाओं की परीक्षा करते हैं। जो

शिक्षाएँ इस पर खरी उतरती हैं, वही गाँधीजी को उका मूल स्वरूप मालूम पड़ती है, अन्यथा वे उसे कालक्रम की विकृति मानकर उसका परित्याग कर देते हैं। यही कारण है कि वे “अस्पृश्यता” को वर्णाश्रम धर्म की मूल भावना के विपरीत तथा हिन्दू धर्म का कलंक मानते हैं और इस कलंक को मिटाना प्रत्येक हिन्दू का पुनीत कर्तव्य समझते हैं। गाँधीजी ने कहा है कि “हिन्दू शास्त्रों में मेरे विश्वास का अर्थ यह नहीं है कि मैं उनमें लिखे प्रत्येक शब्द को दैवी आदेश मानकर अनिवार्यतः स्वीकार कर लूँ। मैं शास्त्रों को अक्षरशः सत्य नहीं मानता, अतः मैं ससार के विभिन्न धर्मग्रंथों की मूल भावना को समझने का प्रयास करता हूँ। इन धर्मग्रंथों की व्याख्या के लिए मैं इन्हीं द्वारा बताये गये सत्य और अहिंसा के सिद्धान्तों का प्रयोग करता हूँ। जो कुछ इन मूल सिद्धान्तों के विपरीत है उसे मैं अस्वीकार करता हूँ और जो इनके अनुरूप है उसका समर्थन करता हूँ।”<sup>१३</sup>

सत्य और अहिंसा में अपनी प्रगाढ़ आस्था के कारण ही गाँधीजी ने प्रत्येक हिन्दू-मुस्लिम सांप्रदायिक दंगे के विरुद्ध सत्याग्रह किया। उन्होंने जीवन के अंत तक माना कि हिंसा-प्रतिहिंसा से किसी भी समस्या का समाधान नहीं हो सकता तथा ये सांप्रदायिक वैमनस्य धर्म के मर्म को न समझने के कारण है। सांप्रदायिक सौहार्द हेतु अहिंसा के महत्व पर प्रकाश डालते हुए गाँधीजी ने कहा है कि “हिन्दू, मुसलमान, ईसाई, सिक्ख, पारसी आदि को अपने मत भेद हिंसा का आश्रय लेकर और लड़ाई-झगडा करके नहीं निपटाने चाहिए।..... हिन्दू और मुसलमान मुँह से तो कहते हैं कि धर्म में जबरदस्ती का कोई स्थान नहीं है लेकिन यदि हिन्दू गाय को बचाने के लिए मुसलमान की हत्या करे, तो यह जबरदस्ती के सिवा और क्या है? यह तो मुसलमान को बलात् हिन्दू बनाने जैसी ही बात है और इसी तरह यदि मुसलमान जोर-जबरदस्ती से हिन्दुओं को मस्जिदों के सामने बाजा बजाने से रोकने की कोशिश करते हैं तो यह भी जबरदस्ती के सिवा और क्या है? धर्म तो इस बात में है कि आसपास चाहे जितना शोरगुल होता रहे, फिर भी हम अपनी प्रार्थना में तल्लीन रहें। यदि हम एक-दूसरे को अपनी धार्मिक इच्छाओं का सम्मान करने के लिए बाध्य करने की बेकार कोशिश करते रहे, तो भावी पीढ़ियाँ हमें धर्म के तत्व से बेखबर जंगली ही समझेगी।”<sup>१४</sup>

उपर्युक्त विवरण में गाँधीजी ने धर्म के मूल तत्व को समझने का आग्रह किया है क्योंकि उनका ख्याल है कि धर्म के बाह्य पक्ष अथवा कर्मकांड ही समस्त धार्मिक वैमनस्य की जड़ एवं धार्मिक एकता में बाधक है। उलाहना के लहजे में उन्होंने कहा है कि “हम हिन्दुओं ने

धर्म के नाम पर बाह्य कर्मकांड को अनावश्यक महत्व दे दिया है और उसे खाने-पीने के प्रश्न तक सीमित करके उसके वास्तविक महत्व को समाप्त कर दिया है।”<sup>१६</sup> एक बार स्वामी विवेकानन्द ने छुआछूत सबधी हिन्दुओं की इसी रूढ़िवादिता पर प्रहार करते हुए कहा था कि “खतरा यह है कि हमारा धर्म रसोई घर तक पहुँच रहा है। हम न तो वेदाती हैं, न पौराणिक और न ही तांत्रिक । हम केवल मत छूओ वाले हैं। हमारा धर्म रसोईघर में है तथा हमारा ईश्वर खाना पकाने के वर्तन में है। हमारा धर्म है मत छूओ, हम पवित्र हैं । यदि एक शती तक यही दशा रही तो हम में से हर व्यक्ति पागल खाने में होगा ।”

अतः धर्म के इस अव्यावहारिक एवं हानिकारक पहलू से गाँधीजी का दूर का भी संबंध नहीं है। उनका धर्म जीवनोन्मुख है, जीवत है, जिसमें प्रत्येक व्यक्ति के, उस अंतिम व्यक्ति तक की चिन्ता है। वह कोई भी कर्म जो दरिद्रनारायण को ध्यान में रख कर नहीं किया जाता, धर्म नहीं है। गाँधीजी परलोक में विश्वास रखते थे तथा उनका प्रत्येक कर्म मोक्ष की दृष्टि से ही होता था, फिर भी इहलौकिक जीवन की उपेक्षा नहीं करते थे क्योंकि उनकी मान्यता थी कि लोक सुधरेगा, तो परलोक अवश्य सुधर जाएगा और इसीलिए उन्होंने सेवा हेतु राजनीतिक क्षेत्र को चुना था। गाँधीजी ने इस प्रचलित दृष्टिकोण, कि धर्म का संबंध पारलौकिक विषयों से होता है, का खंडन करते हुए कहा है कि “जो धर्म व्यावहारिक समस्याओं पर ध्यान नहीं देता और उनके समाधान में सहायता नहीं करता, वह धर्म नहीं है। इसी कारण मैं धर्म के विषय को आपके समक्ष व्यावहारिक रूप में प्रस्तुत कर रहा हूँ। यदि आध्यात्मिक माना जाने वाला मेरा कोई कार्य अव्यवहारिक सिद्ध होता है तो उसे अवश्य ही असफल समझा जाना चाहिए । मेरा यह दृढ़ विश्वास है कि वास्तविक अर्थ में उच्चतम आध्यात्मिक कार्य सर्वाधिक व्यावहारिक होता है।.....

‘दूसरा संसार’ नामक कोई वस्तु नहीं है। सभी संसार एक ही है।.....जिस सदगुण का जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में उपयोग न हो , उसकी कोई उपादेयता नहीं है।” \*

(ii) **धर्म में श्रद्धा और बुद्धि का स्थान:-** जीवन में, विशेषकर धार्मिक क्षेत्र में, गाँधीजी की दृष्टि में श्रद्धा एवं तर्कबुद्धि का क्या स्थान है, यह एक विवादास्पद प्रश्न है, क्योंकि उन्होंने परिस्थिति के अनुसार अनेक प्रकार से इसके उत्तर दिये हैं। लेकिन यदि हम उनके उत्तरों को उनकी जीवनशैली से जोड़कर देखें, तो फिर संदेह की विशेष गुंजाइश नहीं रह जाती।

हिन्दी नवजीवन के २६ जुलाई १९२६ के अंक में गाँधीजी ने २४ जून १९२६ के

“यग इडिया मे” “महात्माजी का हुक्म” शीर्षक लेख पढ़कर एक पाठक के मन में उत्पन्न हुई शंकाओं का जिक्र एव उसका समाधान किया है। पाठक का गाँधीजीसे कहना है कि आप विवेक को बहुत प्रधानता देते हैं और फिर यह भी कहते हैं कि विवेक इंग्लैंड के राजा की तरह इन्द्रिय रूपी अपने मंत्रियों के हाथ में सोलहो आने है। क्या आदमी प्रायः उसी दिशा में तर्क नहीं करता, जिस दिशा में उसकी इन्द्रियाँ उसे ले जाती हैं? तब फिर आप बुद्धि को पथ—प्रदर्शक कैसे करार दे सकते हैं? क्या आपने यह नहीं कहा कि तर्क विश्वास के बाद आता है।? इसलिए यदि किसी व्यक्ति में कातने की रुचि नहीं है तो उसे न कातने के पक्ष में दलीले मिल जायेगी। तो क्यों न किसी महापुरुष में श्रद्धा उत्पन्न कर बच्चे में उसके नाम पर अच्छे कार्य की आदत बचपन से ही डाली जाये? इससे जब बच्चे बड़े होंगे, तब वे कातने के पक्ष में बहुत सी बातें ढूँढ़ निकालेंगे। आखिर सड़ी—गली सी बातों के लिए हम लम्बी—चौड़ी दलीले ढूँढ़ने में माथ—पच्ची क्यों करें ?

उपर्युक्त शका का समाधान करते हुए गाँधीजी ने कहा कि जबकि कोई बात कारण सहित बिल्कुल अच्छी तरह से बतलाना सम्भव है , यहाँ तक कि बच्चे भी खूब अच्छी तरह से उसे समझ सकते हों, तो किसी विद्वान के नाम पर उसे बतलाने और तदनुसार कार्य करने की शिक्षा देने का कोई कारण नहीं है। अक्सर करके तो यह विधि भ्रमात्मक हुआ करती है। हरेक व्यक्ति अपनी रुचि और अरुचि रखता है और जबकि कोई व्यक्ति “वीर” में श्रद्धा रखने लगे, तब वह अपने विवेक को विदा कर देता है और उसका यह खिलवाड़ बना लेता है । इसी को मैं अन्ध वीरोपासना कहता हूँ। .. हममें से उत्कृष्ट से उत्कृष्ट आत्माओं के कथनों तथा कार्यों तक को हमें अच्छी तरह कसौटी पर कस लेना चाहिए, क्योंकि वे ‘वीर’ आखिर मनुष्य और नाशवान् हैं। वह भी ठीक उसी तरह गलती कर सकते हैं, जैसी कि हममें से अधम से अधम । . . . यह देखते हुए कि अधिकांश रूप से विवेक व्यवहार का एकमात्र पथ—प्रदर्शक है, यह आवश्यक है कि उसके मंत्री आज्ञाकारी एव शुद्ध हों। माना कि बच्चों की विवेक शक्ति सुषुप्तावस्था में होती है, परन्तु एक सचेत शिक्षक उसे प्रेम से जाग्रत कर सकता है तथा उसे शिक्षित बना सकता है। वह बच्चों में सयम की आदत डाल सकता है, ताकि उनकी बुद्धि इन्द्रियों के वशीभूत न होकर बचपन से ही पथ—प्रदर्शक बन जाये।

इसी प्रकार, तर्क बुद्धि की महत्ता पर प्रकाश डालते हुए गाँधीजी ने यह भी कहा है कि “ मैं ईश्वर प्रदत्त अपनी तर्क बुद्धि को प्राचीन परम्परा के लिए समर्पित करने का समर्थन नहीं करता। कोई भी परम्परा — चाहे वह कितनी ही प्राचीन क्यों न हो— यदि नैतिकता के

विरुद्ध है तो उसका अन्त कर देना आवश्यक है। हमारा विकास उसी क्षण अवरुद्ध हो जाता है जब हम स्वयं अच्छाई और बुराई में भेद किये बिना अधःश्रद्धापूर्वक उन प्राचीन परम्पराओं का अनुसरण करने लगते हैं जिन्हें हम पूरी तरह जानते ही नहीं।<sup>११५</sup>

इस प्रकार, उपर्युक्त विवरणों से स्पष्ट है कि गाँधीजी अधःश्रद्धा के विरुद्ध हैं तथा किसी भी निर्णय के लिए तर्क बुद्धि की उपयोगिता एवं महत्ता को स्वीकार करते हैं। साथ ही यह भी प्रतीत होता है कि वे श्रद्धा के ऊपर तर्कबुद्धि की वरीयता प्रदान कर रहे हैं। लेकिन ऐसा निष्कर्ष निकालना जल्दबाजी होगी। गाँधीजी के लेखों, भाषणों एवं जीवन प्रसंगों में ऐसे अनेक प्रमाण हैं जिनसे सिद्ध होता है कि उनके जीवन में श्रद्धा का स्थान बुद्धि की तुलना में कई गुना ऊँचा है। 'श्रद्धा' का अर्थ स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि "श्रद्धा का अर्थ है आत्मविश्वास और आत्मविश्वास का अर्थ है ईश्वर पर विश्वास। जब चारों ओर काले बादल दिखाई देते हों, किनारा कहीं नजर न आता हो और ऐसा मालूम होता हो कि बस अब डूबे, तब भी जिसे यह विश्वास होता है कि मैं हरगिज न डूबूँगा, उसे कहते हैं श्रद्धावान्।"<sup>११६</sup> "जहाँ बड़े-बड़े बुद्धिमानों की बुद्धि काम नहीं करती, वहाँ एक श्रद्धावान् की श्रद्धा का काम कर जाती है।"<sup>११७</sup> जो बातें बुद्धि से परे हैं उन्हीं के लिए श्रद्धा का उपयोग है।<sup>११८</sup> "श्रद्धा और बुद्धि के क्षेत्र भिन्न हैं। श्रद्धा से अन्तर्ज्ञान-आत्मज्ञान की वृद्धि होती है, इसलिये अन्तः शुद्धि तो होती ही है। बुद्धि से बाह्य ज्ञान की, सुष्टि के ज्ञान की वृद्धि होती है परन्तु उसका अन्तः शुद्धि के साथ कार्य कारण जैसा कोई संबंध नहीं रहता। अत्यन्त बुद्धिशाली लोग अत्यन्त चारित्र्य-भ्रष्ट भी पाये जाते हैं। मगर श्रद्धा के साथ चारित्र्य-शून्यता का होना असंभव है।"<sup>११९</sup>

गाँधीजी ने यह भी लिखा है कि "जो वस्तु बुद्धि से भी अधिक है-परे है-वह श्रद्धा है। श्रद्धा से जहाज चलते हैं, श्रद्धा से मनुष्य पुरुषार्थ करता है, श्रद्धा से वह पहाड़ों-अचलों को चला सकता है। श्रद्धावान् को कोई परास्त नहीं कर सकता। बुद्धिमान को हमेशा पराजय का डर रहता है। बालक प्रहलाद में बुद्धि की न्यूनता हो सकती थी, मगर उसकी श्रद्धा मेरु के समान अचल थी। श्रद्धा में विवाद को स्थान ही नहीं।"<sup>१२०</sup> उन्होंने यहाँ तक कहा है कि "जो श्रद्धा अनुभव की भी अपेक्षा नहीं रखती, वह सच्ची श्रद्धा है।"<sup>१२१</sup>

उपर्युक्त विवेचन से निर्विवाद रूप से सिद्ध है कि गाँधीजी की दृष्टि में श्रद्धा बुद्धि की तुलना में उच्चतर एवं मूल्यवान् है। जिस प्रकार शंकराचार्य ने कहा है कि श्रुति के अनुकूल तर्क सुतर्क तथा उसके प्रतिकूल तर्क कुतर्क हैं। उसी प्रकार, गाँधीजी के मत में श्रद्धा के अनुकूल

बुद्धि, सुबुद्धि तथा उसके प्रतिकूल बुद्धि, कुबुद्धि है। गॉंधीजी के जीवन में धार्मिक श्रद्धा का कितना महत्वपूर्ण स्थान है, यह उनके जीवन की एक घटना से स्पष्ट होता है। सन् १९१४ में दक्षिण अफ्रीका से इंग्लैंड होकर हिन्दुस्तान लौटते समय इंग्लैंड में वे बीमार पड़ गये। उस समय वे फलाहार करते थे। डॉ० जीवराज मेहता ने उनसे आरोग्य हेतु दूध एवं अन्न लेने का आग्रह किया। गोखले जी ने भी विशेष आग्रह किया। इस धर्म संकट में सारी रात सोच-विचार के बाद उन्होंने निश्चय किया कि "इन प्रयोगों में जो प्रयोग केवल धर्म की दृष्टि से चल रहा है, उस पर दृढ़ रहकर दूसरे सब मामलों में डॉक्टर के कहे अनुसार चलना चाहिए।"<sup>२५</sup>

लेकिन प्रश्न है कि क्या कही प्रयोग भी धर्म की दृष्टि से होता है? नहीं, बिल्कुल नहीं। पर गॉंधीजी द्वारा 'प्रयोग' शब्द के अनेकश दुरुपयोग के कारण यह भ्रान्ति होती है। 'प्रयोग' का सबध (वैज्ञानिक) बुद्धि से है जबकि 'धर्म' का सबध 'श्रद्धा' से। बल्कि यहाँ 'श्रद्धा' का अर्थ अधविश्वास से ही लिया जा सकता है क्योंकि गॉंधीजी श्रद्धा को बुद्धि एवं अनुभव के परे मानते हैं। लेकिन मेरे विचार में, सच्ची श्रद्धा बुद्धिसम्मत होती है। जब अनेक शकाओं की अग्नि परीक्षा के बावजूद बुद्धि किसी सत्य पर कायम रहती है तो वही श्रद्धा का जन्म होता है। और श्रद्धा से नहीं, समझ से सदगुण उत्पन्न होते हैं।

अब प्रश्न उठता है कि गॉंधीजी ने श्रद्धा को बुद्धि से महत्वपूर्ण क्यों माना है? इसका कारण है कि बुद्धि का स्वाभाविक धर्म है—संशय। जबकि गीता माता में लिखा है— "संशयात्मा विनश्यति"<sup>२६</sup> साथ ही, यह भी लिखा है कि "श्रद्धावान् लभते ज्ञानं।"<sup>२७</sup> तथा "यो यच्छ्रद्धां स एव स"<sup>२८</sup> अर्थात् जैसी जिसकी श्रद्धा होती है, वैसा ही वह बनता है। चूँकि गॉंधीजी के लिए गीता, माता तथा तत्त्वज्ञान का सर्वोत्तम ग्रंथ है, इसलिए उन्होंने गीता-माता की श्रद्धा को अपनी श्रद्धा बना लिया।

(iii) **धर्म मार्ग:-** गॉंधीजी एक ईश्वरभीरु और श्रद्धोन्मत्त व्यक्ति थे। ईश्वर ही उनका प्राण था। और राम नाम श्वास। ईश्वर में विश्वास के अभाव में वे जीवन में एक कदम भी चलने की नहीं सोच सकते थे और इसीलिए उन्होंने कहा है कि "मैं यह भी कह सकता हूँ कि वायु और जल के बिना तो शायद मैं रह सकता हूँ किन्तु उसके (ईश्वर) बिना मैं नहीं रह सकता। तुम मेरी आँखें निकाल सकते हो, किन्तु उससे मैं नहीं मरूँगा। तुम मेरी नाक काट सकते हो, किन्तु उससे भी मैं नहीं मर सकता, परन्तु ईश्वर में से मेरा विश्वास गया और मैं मरा।"<sup>२९</sup>

यद्यपि आँख, नाक काटने से गाँधीजी क्या, कोई भी नहीं मरेगा। इसमें ईश्वर विश्वास या कृपा की कोई महत्ता नहीं है। फिर भी ईश्वर शक्ति में अपने इसी अध-विश्वास के कारण गाँधीजी कहते हैं कि कोई भी नास्तिक सत्याग्रही नहीं हो सकता क्योंकि “सत्याग्रह के लिए मनुष्य का अहिंसा में दृढ़ विश्वास होना चाहिए। ईश्वर में अखंड श्रद्धा के बिना यह असंभव है। अहिंसा के अनुरूप आचरण करने वाला मनुष्य ईश्वर की शक्ति और कृपा के बिना कुछ नहीं कर सकता।”<sup>30</sup> इसके बिना उसमें क्रोध, भय तथा प्रतिशोध से मुक्त रहते हुये अपने आपको बलिदान कर देने का साहस उत्पन्न नहीं हो सकता। “लेकिन इस विचार में गम्भीर भूल है। महान नास्तिक महात्मा बुद्ध का बकरे को बचाने के लिए अपना सिर देने को तत्पर हो जाना तथा भगत सिंह का हँसते-हँसते फाँसी पर चढ़ जाना इस बात का प्रबल प्रमाण है कि एक नास्तिक भी सद्गुणसंपन्न और बलिदानी हो सकता है।

इसके बावजूद, निस्संदेह गांधीजी की ईश्वर में अटल श्रद्धा है तथा इस श्रद्धा की अभिव्यक्ति के लिए उन्होंने प्रार्थना या उपासना का मार्ग बताया है। धर्मानुकूल आचरण के लिए प्रार्थना प्रमुख तत्व है। इसके अलावा मंत्रजाय मूर्तिपूजा तथा नैतिकता भी धर्म के अनिवार्य अंग हैं। अब हम क्रमशः इनका विवेचन करेंगे।

(क) **प्रार्थना या उपासना:** गांधीजी ने कहा है कि “प्रार्थना प्रातः काल का आरम्भ है और संध्या का अन्त है।”<sup>31</sup> इसके दो वक्त तो खास हैं— उठते ही और रात को आँख मूँदने से पहले। पर यह न मान लेना चाहिए कि यह दो ही समय व्यक्तिगत प्रार्थना के हैं। प्रत्येक क्रिया और प्रत्येक क्षण में ईश्वर को साक्षी बनाना व्यक्तिगत प्रार्थना है। इसके लिए किसी खास मंत्र या भजन की आवश्यकता नहीं है। इसमें चाहे जिस नाम से, चाहे जिस ढंग से और चाहे जिस स्थिति में ईश्वर को याद करना है। हर साँस के साथ राम नाम निकले, इस स्थिति को पहुँचाना प्रार्थना का आदर्श है।”<sup>32</sup>

उपासना का अर्थ क्या है? गाँधीजी ने लिखा है कि “उपासना का अर्थ है— परमेश्वर के पास बैठना। बड़ों के पास बैठना के मानी हैं। तद्रूप होना। परमेश्वर अर्थात् सत्य। इसलिए सत्यरूप होने का नाम है उपासना। सत्यरूप होने की तीव्र इच्छा करना, भगवान से बिनती करना प्रार्थना है। सत्यरूप होने का अर्थ है— निर्विकार होना। निर्विकार होने के लिए विकारी विचार भी उत्पन्न न होने देने चाहिए।”<sup>33</sup> तात्पर्य यह कि उपासना ईश्वर को साक्षी मानकर आत्मशुद्धि करना है।



प्रश्न है कि प्रार्थना क्यों? गॉंधीजी ने कहा है कि “जिस प्रकार भोजन शरीर के लिए आवश्यक है, उसी प्रकार प्रार्थना आत्मा के लिए आवश्यक है। मनुष्य भोजन के बिना तो कई दिनों तक जीवित रह सकता है— जैसे मैक्स्विनी ७० दिन से अधिक जीवित रहा—परन्तु ईश्वर में श्रद्धा रखने वाला मनुष्य प्रार्थना के बिना एक क्षण भी जीवित नहीं रह सकता, उसे नहीं रहना चाहिए।”<sup>34</sup> “प्रार्थना के बिना आंतरिक शान्ति नहीं मिल सकती।”<sup>35</sup> “प्रार्थना अपनी कमजोरी और अयोग्यता को कबूलना है।”<sup>36</sup> हमारी प्रार्थना आत्मा—निरीक्षण की क्रिया है। वह हमें इस बात की याद दिलाती है कि ईश्वर की सहायता, उसके सहारे के बिना हम लाचार और निराधार हैं। हमारा कोई भी प्रयत्न प्रार्थना के बिना— इस वस्तु को निश्चित रूप से स्वीकार किये बिना पूरा नहीं होता कि मानव के उत्तम प्रयत्न का भी तब तक कोई फल नहीं आता, जब तक उसके पीछे भगवान का आशीर्वाद न हो। प्रार्थना, नम्रता की पुकार है। वह आत्मशुद्धि की, आंतरिक निरीक्षण की पुकार है।”<sup>37</sup> गॉंधीजी का दावा है कि “उपासना करते-करते शुद्ध होना निश्चित ही है।”<sup>38</sup> प्रार्थना की प्रामाणिकता एवं उपयोगिता का जिक्र करते हुए उन्होंने कहा है कि “मैं अपना सबूत दे सकता हूँ और कह सकता हूँ कि हार्दिक प्रार्थना निश्चित ही ऐसा सर्वोच्च शक्तिशाली साधन है, जिसकी सहायता से मनुष्य अपनी कायरता पर और दूसरी पुरानी बुरी आदतों पर विजय पा सकता है।”<sup>39</sup>

अब प्रश्न है कि प्रार्थना कैसे करना चाहिए? सच्ची प्रार्थना क्या है? गॉंधीजी का कहना है कि “प्रार्थना में श्लोक, भजन आदि का उच्चारण और ध्वनि सीखने की कोशिश करनी चाहिए।... . प्रार्थना में जो कुछ कहा जाता हो उसका अर्थ समझ लेना और उसका मनन करना चाहिए।”<sup>40</sup> लेकिन इससे भी जरूरी यह है कि प्रार्थना सिर्फ वाणी से न निकलकर हृदय से निकले क्योंकि “प्रार्थना लाजिमी हो ही नहीं सकती। प्रार्थना तभी प्रार्थना है, जब वह अपने आप हृदय से निकलती है।”<sup>41</sup> और “प्रार्थना तो उसी हृदय से निकलती है जिसे कि ईश्वर का श्रद्धापूर्वक ज्ञान है।”<sup>42</sup> चूंकि “प्रार्थना या भजन जीभ से नहीं, हृदय से होता है। इसी से गूँगे, तुतले, मूढ़ भी प्रार्थना कर सकते हैं।”<sup>43</sup> साथ ही, निष्काम सेवा को ही उपासना मानते हुए गॉंधीजी ने कहा है कि “सत्यरूप ईश्वर सब में बसता है, इसलिए जीवमात्र से ऐक्यसाधन आवश्यक है।... . जीवमात्र के साथ ऐक्य साधने का अर्थ है उनकी सेवा करना इससे निष्काम सेवा भी उपासना ही मानी जाएगी।”<sup>44</sup>

लेकिन, गॉंधीजी की प्रार्थना संबंधी धारणा उनकी इस पूर्वमान्यता या वहम् पर आधृत

है कि ईश्वर है, वह सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान और शुभ है तथा उसकी इच्छा या कृपा के बिना पत्ता भी नहीं हिलता। कभी वे प्रार्थना का उद्देश्य ईश्वर से सहायता बताते हैं, कभी सत्यरूप होना, तो कभी आत्मशुद्धि। गॉंधीजी आजीवन गहन पापबोध एवं अपराधबोध से ग्रस्त रहे। बार-बार दुहराते रहे— “मो सम कौन कुटिल खल कामी”। तथा इसी पापबोध से मुक्ति हेतु वे चौबीस घंटे प्रार्थना अथवा नामस्मरण पर जोर देते रहे। पर जो समस्या विशेष रूप से गॉंधीजी से संबंधित है, उसका समाधान सभी मनुष्यों को सार्वभौम रूप से क्यों सुझाया जाए? लेकिन यह बात गॉंधीजी की श्रद्धामिश्रित बुद्धि में कैसे आ सकती थी।

(ख) **मंत्रजाप (रामनाम):** गॉंधीजी ने रामनाम को राम वाण कहा है अर्थात् हर रोग का इलाज (सर्वरोगहारी)। उनका कहना है कि ऐसी कोई भी समस्या नहीं है जिसका समाधान रामनाम से न हो। चाहे वह शारीरिक—मानसिक व्याधि हो, चाहे कोई राष्ट्रीय समस्या। पर शर्त यह है कि रामनाम कण्ठ से नहीं, हृदय से लिया जाये। उन्होंने आजीवन रामनाम का जाप किया और मरते समय भी उनके मुँह से राम । राम । ही निकला ।

मानसिक विकारों की रामनाम को औषधि से दूर करने के विश्वास पर गॉंधीजी कहते हैं कि “मेरे विचार के विकार क्षीण होते जा रहे हैं। हां, उनका नाश नहीं हो पाया है यदि मैं विचारों पर भी पूरी विजय पा सका होता, तो पिछले १० वर्षों में जो ३ रोग—पसली का वरम, पेचिश और अपेडिक्स का वरम— मुझे हुए, वे कभी न होते। मैं मानता हूँ कि नीरोगी आत्मा का शरीर भी नीरोगी होता है।... परन्तु विषयों की जीतने का स्वर्ण नियम रामनाम अथवा दूसरा कोई ऐसा मंत्र है। द्वादश मंत्र— ॐ नमो भगवते वासुदेवाय— भी यही काम देता है। अपनी—अपनी भावना के अनुसार किसी भी मंत्र का जाप किया जा सकता है।... यह मंत्र हमारी जीवन डोर होगा और हमें तमाम संकटों से बचाएगा। ऐसे पवित्र मंत्र का उपयोग किसी को आर्थिक लाभ के लिए हरगिज नहीं करना चाहिए। इस मंत्र का चमत्कार है हमारी नीति को सुरक्षित रखने में”<sup>५</sup> यहाँ यह स्पष्ट है कि रामनाम द्वारा विकारग्रस्त चित्त को शुद्ध कर नैतिकता की रक्षा एवं पालन किया जा सकता है तथा विभिन्न शारीरिक व्याधियों का भी उपचार किया जा सकता है। पर इससे आर्थिक लाभ की संभावना नहीं है।

इसी प्रकार, रामनाम द्वारा असंभव को संभव भी नहीं बनाया जा सकता । गॉंधीजी ने कहा है कि “अगर शरीर का कोई अंग खंडित हो गया हो, तो उसको फिर से पैदा करने का चमत्कार रामनाम में कहाँ से आये? लेकिन उसमें इससे भी बड़ा चमत्कार कर दिखाने की ताकत

है। वह अग-भग या बीमारियों के बावजूद सारी जिन्दगी अटूट शान्ति के साथ बिताने की शक्ति देता है।<sup>१६</sup>

गाँधीजी जान-माल एवं इज्जत की रक्षा के लिए भी रामनाम को उपयोगी मानते हैं। वे लिखते हैं— “अगर ईश्वर मे आपकी श्रद्धा है तो किसकी ताकत है कि आपकी (हिन्दुओं की) औरतों और लड़कियों की इज्जत पर हाथ डाले? इसलिए मुझे उम्मीद है कि आपलोग मुसलमानों से डरना छोड़ देंगे। मगर आप रामनाम में विश्वास करते हैं तो आपको पूर्वी बंगाल छोड़ने की बात नहीं सोचनी चाहिए।”<sup>१७</sup>

लेकिन रामनाम को अमोध-अस्त्र और ‘सर्वरोगहारी’ बताने के बावजूद गाँधीजी के जीवन में अनेक ऐसे प्रसंग आये जो उनकी इस दावेदारी को झूठा साबित कर रहे थे, पर गांधीजी का श्रद्धालु एवं रूढ़िवादी मस्तिष्क इस कटु सत्य को स्वीकार करने से कतराता रहा। एक बार सेवाग्राम-आश्रम के एक सेवक की दिमागी हालत खराब हो गयी थी। सुरक्षा की दृष्टि से उसे डॉ० की सलाह से जेल के अस्पताल में रखना पड़ा। गांधीजी के लिए यह चीज बहुत ही दुःखदायी हो गयी। उन्होंने लिखा है कि “कुदरती तौर पर मुझे इस ख्याल से तकलीफ होती है कि हमें अपने ही एक सेवक को जेल में भेजना पड़ा है। इस पर कोई मुझसे पूछ सकता है— ‘आप’ दावा करते हैं कि रामनाम सब रोगों का रामबाण है, इलाज है, तो फिर आपका यह रामनाम कहा गया?” सच है कि इस मामले में मैं नाकाम रहा हूँ, फिर भी मैं कहता हूँ कि रामनाम में मेरी श्रद्धा ज्यों की त्यों बनी हुई है। रामनाम कभी नाकाम नहीं हो सकता। नाकामी का मतलब तो यही है कि हममें कहीं कोई खामी है। इस नाकामी की वजह को हमें अपने अंदर ही ढूँढ़ना चाहिए।”<sup>१८</sup>

किन्तु, यदि हम यहाँ मान भी ले कि उस पागल व्यक्ति की श्रद्धा में कोई कमी रह गयी थी तो हम गांधीजी की श्रद्धा में कैसे अविश्वास करें? और यदि उन पर अविश्वास करें तो फिर किस पर विश्वास करें? गांधीजी ने २६.०१.१९४८ को किशोर लाल मशरूवाला को पत्र में लिखा था कि “इस बार किडनी और लिवर दोनों बिगड़े हैं। मेरी दृष्टि से यह रामनाम में मेरे विश्वास के कच्चेपन की वजह से है।”<sup>१९</sup>

ध्यातव्य है कि मृत्यु से ठीक एक दिन पूर्व भी गांधीजी को रामनाम में विश्वास में कच्चापन महसूस हो रहा है। तो प्रश्न उत्पन्न होता है कि फिर उन्होंने किस आधार पर यह घोषणा की थी कि सच्ची श्रद्धा से लिया गया रामनाम रामबाण होता है? यदि कोई वैज्ञानिक

परिणाम की प्रतीक्षा किये बिना अपनी प्राक्कल्पना को सत्य बताने लगे तो क्या हम उसे वैज्ञानिक सत्य मान सकते हैं? नहीं। उसे हम पूर्वाग्रह ही कहेंगे। इसी तरह, गांधीजी का रामनाम उनके पूर्वाग्रह का परिणाम है, सत्याग्रह का नहीं।

(ग) **मूर्तिपूजा (Idol Worship):** निर्गुण ब्रह्म के उपासक अनेक विचारक एव सत मूर्तिपूजा को अनावश्यक समझते हैं। स्वामी दयानन्द तो मूर्तिपूजा के घोर विरोधी थे। पर गांधीजी मूर्तिपूजा के सबध में उदार रुख रखते थे। उन्होंने कहा है कि “मैं खुद मूर्तियों को नहीं मानता, मगर मैं मूर्तिपूजकों की उतनी ही इज्जत करता हूँ, जितनी औरों की। जो लोग मूर्तियों को पूजते हैं, वे भी उसी एक भगवान को पूजते हैं, जो हर जगह है, जो उगली से कटे हुए नाखून में भी है।”<sup>५०</sup>

इस प्रकार, हम देखते हैं कि गांधीजी स्वयं मूर्तिपूजा के प्रति कोई विशेष आग्रह न रखते हुए भी मूर्तिपूजकों का सम्मान करते हैं। इसका कारण उनकी यह मान्यता है कि “मानव परिवार के हम सब सदस्य दार्शनिक नहीं हैं। हम धरती के प्राणी हैं। हम अदृश्य ईश्वर का ध्यान धर कर संतुष्ट नहीं होते। किसी न किसी प्रकार हम ऐसी कोई वस्तु चाहते हैं, जिसे हम छू सकें, जिसे हम देख सकें और जिसके सामने हम घुटनों के बल नम्रभाव से झुक सकें। फिर भले यह कोई ग्रंथ हो या पत्थर का खाली मकान हो या अनेक मूर्तियों से भरा कोई पत्थर का मकान हो। कुछ लोगों को ग्रंथ से सतोष हो जाएगा, दूसरे कुछ को खाली मकान से सतोष होगा और दूसरे बहुत से लोगो को तब तक सतोष नहीं होगा जब तक वे इन खाली मकानों में किसी मूर्ति को स्थापित हुई नहीं देखते।”<sup>५१</sup>

पुनः गांधीजी को लगता है कि हम सभी किसी न किसी रूप में मूर्तिपूजक हैं क्योंकि अपनी प्रेम एवं भक्ति की भावनाओं की अभिव्यक्ति मूर्त वस्तु या व्यक्ति के माध्यम से करते हैं। इसलिए उनका विरोध मूर्तिपूजा से न होकर उसमें निहित बाह्याडंबर एवं ढोंग से है। इसीलिए वे कहते हैं कि “मंदिरों में जाने से हमें कोई लाभ होता है या नहीं होता है, यह हमारी मानसिक स्थिति पर निर्भर करता है। इन मंदिरों में हमें नम्रता की और पश्चात्ताप की भावना से जाना चाहिए। वे सब ईश्वर के निवास हैं।”<sup>५२</sup>

उल्लेखनीय है कि किसी व्यक्ति की मूर्ति बनाकर उसकी पूजा करना गांधीजी अनुचित मानते हैं। एक बार जब उन्हें मालूम हुआ कि कुछ व्यक्ति ने उनकी मूर्ति बनाकर उसकी पूजा करना शुरू कर दिया है तो वे बहुत दुःखी हुए थे तथा उन्होंने इसकी निन्दा की थी। उनका

मानना था कि प्रत्येक व्यक्ति—चाहे वह कितना ही महान क्यों न हो' अपूर्ण ही होता है, अतः उसकी मूर्ति बनाकर ईश्वर के समान उसकी पूजा करना उचित नहीं है। ऐसी पूजा केवल ईश्वर की ही करनी चाहिए जो सभी दृष्टियों से पूर्ण है।<sup>४३</sup>

प्रश्न है कि गांधीजी का मूर्तिपूजा सबंधी विचार कहा तक उचित एवं सतोषजनक है? मेरे विचार में ईश्वर जैसी किसी सत्ता का अस्तित्व ही नहीं है तो ऐसी स्थिति में मूर्तिपूजा का प्रश्न स्वतः ही निरर्थक हो जाता है। लेकिन एक धर्मपरायण व्यक्ति की दृष्टि से गांधीजी का विचार काफी हद तक सही एवं सतुलित है। लेकिन प्रश्न यह है कि यदि किसी व्यक्ति को ईश्वर के सर्वव्यापी होने का विश्वास है तो उसके लिए मूर्ति विशेष में ईश्वर का वास मानना या मूर्तिपूजा करना व्यर्थ है। उसी प्रकार जो ईश्वर का वास केवल मूर्तियों, मंदिरों, चर्चों एवं मस्जिदों में मानता है उसकी मूर्तिपूजा भी निरर्थक है। लगभग सभी व्यक्ति तोते की तरह भले ही कहते रहे कि ईश्वर सर्वव्यापी है, सबके अंदर वही एक है, पर वास्तव में वे विशेष वस्तु, व्यक्ति एवं स्थान में ही ईश्वर का वास मानते हैं। गांधीजी ने भी इस सच्चाई को स्वीकारते हुए लिखा है कि "बेशक, ईश्वर हर मनुष्य में रहता है, उसकी सृष्टि के हर परमाणु में उसका वास है, इस पृथ्वी की हर वस्तु में उसका निवास है। परन्तु, क्योंकि हम अत्यन्त प्रमादी मानव इस सत्य को नहीं समझते कि ईश्वर सर्वत्र विद्यमान है, इसलिए हम मंदिरों पर विशिष्ट पवित्रता का आरोपण करते हैं और मानते हैं कि ईश्वर उन मंदिरों में रहता है।"<sup>४४</sup> अतः ऐसी मूर्तिपूजा, उद्देशहीन, सकीर्ण, प्रपञ्च और निरर्थक है।

पुनः गांधीजी का यह कहना भी ठीक नहीं है कि हमें केवल पूर्ण ईश्वर की पूजा करनी चाहिए, अपूर्ण मनुष्य की नहीं, क्योंकि कोई महान मनुष्य भले ही अपूर्ण हो पर वह किसी व्यक्ति को जीवन में प्रेरणा देने में कल्पनाजन्य पूर्ण ईश्वर की तुलना में ज्यादा सक्षम होता है। साथ ही, राम, कृष्ण, बुद्ध, ईसा, मुहम्मद, महावीर इत्यादि सभी तथाकथित अवतार पुरुष गांधीजी के समान विशिष्ट मनुष्य ही थे। पर कालक्रम में इनमें दिव्य व अलौकिक गुणों का आरोपण कर उन्हें ईश्वर का अवतार घोषित कर दिया गया और आज हम इन अपूर्ण मनुष्यों के माध्यम से ही पूर्ण ईश्वर की उपासना करते हैं। बल्कि उन्हें ही पूर्ण ईश्वर मान लिया गया है। तो फिर गांधीजी की उपासना उन्हें पूर्ण ईश्वर या उसका अवतार मानकर क्यों नहीं की जा सकती? और यदि यह अनुचित है तो फिर राम, कृष्ण, बुद्ध की भी पूजा अनुचित है। फलतः संपूर्ण मूर्तिपूजा ही व्यर्थ है।

(घ) **नीति-धर्म:-** गांधीजी एक महान धर्मपरायण व्यक्ति के साथ-साथ नीतिवान् पुरुष भी थे। उनके मन में सदाचार व नैतिकता की भावना इतनी प्रबल थी कि उसमें जरा भी चूक हो जाने पर वे पाप एवं अपराध-बोध से ग्रस्त हो जाते थे तथा इससे मुक्ति हेतु प्रायश्चित्त करने लगते थे। उनकी दृष्टि में 'नीति' का कितना महत्व था, इसका पता उनकी आत्मकथा की प्रस्तावना में लिखे इस बात से लगता है कि "मेरे प्रयोगों में तो आध्यात्मिक का मतलब है नैतिक, धर्म का अर्थ है नीति, आत्मा की दृष्टि से पाली गयी नीति धर्म है।" <sup>५५</sup>

उपर्युक्त विवरण से पता चलता है कि गांधीजी कि लिए आध्यात्मिकता और नैतिकता एक ही चीज है जबकि सामान्यतः अध्यात्म को नैतिकता से ऊँचा माना गया है। मान्यता है कि आध्यात्मिक व्यक्ति नीति-अनीति, कर्त्तव्य-अकर्त्तव्य के परे हो जाता है क्योंकि उचित और शुभ कर्म उसके स्वभाव का अभिन्न अंग हो जाता है, गलत कार्य करना उसके लिए असंभव है। किन्तु, यही विशेषता गांधीजी नीति में भी मानते हैं। वे लिखते हैं कि "नीति-मार्ग में नीति का पालन करके उसका प्रतिफल प्राप्त करने की बात आती ही नहीं। मनुष्य कोई भला काम करता है जो शाबासी पाने के लिए नहीं, बल्कि इसलिए कि भलाई किये बिना उससे रहा नहीं जाता। और वह सब यह समझकर करना होता है कि वह हमारा कर्त्तव्य है, हमारा स्वभाव है। यह सोचकर नहीं कि वैसा करने से हमें कोई लाभ होगा।" <sup>५६</sup>

पुनः गांधीजी प्रचलित मान्यता के विपरीत नीति में ही धर्म का समावेश मानते हैं। उनका कहना है कि "दुनिया के धर्मों को बारीकी से देखा जाय तो पता चलेगा कि नीति के बिना धर्म टिक नहीं सकता। सच्ची नीति में धर्म का समावेश अधिकांश में हो जाता है। जो अपने स्वार्थ के लिए नहीं, बल्कि नीति के खारित नीति के नियमों का पालन करता है, उसको धार्मिक कह सकते हैं। रूस में ऐसे आदमी हैं जो देश के भले के लिए अपना जीवन अर्पण कर देते हैं। ऐसे लोगों को नीतिमान् समझना चाहिए।... दुनिया के बड़े धर्मों के प्रचारकों ने यह भी कहा है कि धर्म की बुनियाद नीति है। नींव को खोद डालिये तो घर अपने आप ढह जाएगा। वैसे ही नीति रूपी नींव टूट जाय तो धर्मरूपी इमारत भी दो-चार दिन में ही भूमिसात हो जाएगी।" <sup>५७</sup>

अब प्रश्न है कि गांधीजी की दृष्टि में सच्ची नीति क्या है? गांधीजी नीति-रिवाजों को नीति युक्त मानते हुए भी रूढ़ियों को नीति मानने के खिलाफ हैं। उनका कहना है कि "नीतियुक्त काम तो वह कहा जाना चाहिए, जो हमारा अपना है यानि जो हमारी इच्छा से किया गया हो। जबतक हम मशीन के पुरजे की तरह काम करते हों, तब तक हमारे काम में नीति का प्रवेश नहीं

होता। राजा किसी का अपराध माफ कर दे तो उसका यह काम नीतियुक्त हो सकता है, पर माफी की चिट्ठी ले जाने वाले चपरासी का राजा के किये हुए नीतिमय कार्य में यात्रिक भाग है। हाँ, चपरासी यह समझकर चिट्ठी ले जाये कि चिट्ठी ले जाना उसका फर्ज है तो उसका काम नीतियुक्त हो सकता है। इस तरह किया हुआ काम स्वतः अच्छा हो, इतना ही काफी नहीं है, वह काम हमने अच्छा करने के इरादे से किया हो, यह भी जरूरी है, नीति के विषय में विचार करते हुए हमें इतना ही देखना है कि किया हुआ काम शुभ है और शुद्ध हेतु से किया गया है। उसके फल पर हमारा बस नहीं, फल देनेवाला तो एकमात्र ईश्वर है। प्रत्येक नीतियुक्त कार्य नेक इरादे से किया हुआ हो, इतना ही काफी नहीं है, बल्कि वह बिना दबाव के भी किया हुआ होना चाहिए। जैसे नीतियुक्त काम में डर या जोर-जबरदस्ती न होनी चाहिए वैसे ही उसमें स्वार्थ भी न होना चाहिए। ऐसा कहने में यह हेतु नहीं है कि जिस काम में स्वार्थ हो वह बुरा है। पर उस काम को नीतियुक्त कहे तो वह नीति को धब्बा लगाने के समान है। जैसे इस लोक में लाभ के उद्देश्य से किया हुआ काम नीतियुक्त नहीं माना जा सकता वैसे ही परलोक में लाभ मिलेगा, इस आशा से किया हुआ काम भी नीतिरहित है। भलाई-भलाई के लिए ही करनी है, यो समझकर किया हुआ काम नीतिमय माना जायेगा।”<sup>५५</sup>

उपर्युक्त उद्धरण से सच्ची नीति सबधी गांधीजी का अभिप्राय पूर्णतः स्पष्ट हो गया है।

उल्लेखनीय है कि गांधीजी के मत में नीति का नियम मनुष्यो की इच्छा से स्वतंत्र, सर्वोपरि एवं अपरिवर्तनशील है। उनका कहना है कि मनुष्य अक्सर स्वार्थ की दृष्टि से देखकर अनीति को नीति कहता है। ऐसा समय तो अभी आने को है जब मनुष्य स्वार्थ का विचार त्यागकर नीति को नीति और अनीति को अनीति समझेगा। “हमारी आँखें खुली हो तो हमें सूरज दिखाई देता है, बाद हों तो नहीं दिखाई देता। इसमें हमारी निगाह में हेर-फेर हुआ, न कि सूरज के होने में। नीति के नियमों के बारे में भी यही समझना चाहिए। ..... सुकरात के जमाने में, जिस नीति का अनुसरण वह करता था, बहुत से लोग उसके विरुद्ध थे, फिर भी सारी दुनिया कबूल करती है कि जो नीति उसकी थी, वह सदा रही है और रहेगी”<sup>५६</sup> अतः सिद्ध होता है कि नीति मानुषिक इच्छा से स्वतंत्र और अचल है। पुनः उन्ही के शब्दों में, “नीति के नियम अचल है। मत बदला करते हैं, पर नीति नहीं बदलती।”<sup>५७</sup>

इसके अतिरिक्त, गांधीजी ने नीति का सबंध सिर्फ व्यक्ति तक सीमित न मानकर

उसे सार्वजनिक या सामाजिक भी माना है। उनकी मान्यता है कि “सभी नीतियों—न्याय, प्रीति, स्नेह, उदारता आदि—दूसरो के साथ सबधित होने पर ही प्रकट होती हैं। वफादारी का बल भी हम एक—दूसरे से सबध होने पर ही दिखा सकते हैं। . नीति का एक भी विषय ऐसा नहीं है, जिसका फल अकेले नीति का पालन करने वाले को ही मिलता है।”<sup>41</sup>

इसलिए गांधीजी का कहना है कि हमें नीति के दायरे का विस्तार क्रमशः माँ—पिता, पत्नी—पुत्र, परिवार, कुटुंब, राष्ट्र, धर्म—संप्रदाय से करते हुए समस्त मानव जाति ही नहीं, बल्कि समस्त जीवों तक करना चाहिए। एक जाति या राष्ट्र द्वारा दूसरी जाति या राष्ट्र के शोषण को नितान्त अनुचित मानते हुए उन्होंने कहा है कि “अमेरिका की गोरी जनता का वहां के मूल निवासियों को दबाकर हुकूमत करना नीति—विरुद्ध है। ऊँची शिक्षा—संस्कार वाली जाति का नीची जाति से संपर्क पड़े तो उसका यह कर्त्तव्य होता है कि उसको उठाकर अपने बराबर कर लें”<sup>42</sup> इसीलिए गांधीजी की स्पष्ट घोषणा है कि “जब तक हमारे मन में हर एक मानव—संतान के लिए दया न हो तब तक हमने नीति—धर्म का पालन नहीं किया और न उसे जाना।”<sup>43</sup>

वस्तुतः गांधीजी का नीति—विषयक विचार बहुत ही सतुलित एवं सतोषजनक है। पर एकमात्र त्रुटि उनका नीति को अचल मानना है। वास्तव में इस परिवर्तनशील जगत् में कुछ भी अपरिवर्तनशील नहीं है तथा नीति भी इसका अपवाद नहीं। नीति सामाजिक होने के कारण देश—काल सापेक्षिक है। सुकरात के जमाने की नीति वह नहीं, जो सुकरात मानते थे, बल्कि वह थी जो उनके विरोधी मानते थे। पुनः शताब्दियों पुरानी विवाह—प्रथा एवं पति—पत्नी एकनिष्ठता को गांधीजी भी नैतिक मानते हैं, जबकि सुकरात की विद्रोही परंपरा के मार्क्स एवं चंद समाजवादियों ने पारंपरिक विवाह को ‘वेश्यावृत्ति’ माना है। बहुत संभव है कि आज की तारीख में अनैतिक एवं अश्लील मानी जाने वाली मार्क्स की बात भविष्य में नैतिक मान ली जाये तथा गांधीजी की बात नीति—विरुद्ध मान ली जाये।

## २. ईश्वर (God)

गांधीजी के जीवन में ‘ईश्वर’ का कितना महत्वपूर्ण स्थान था, इसे हम उस घटना से समझ सकते हैं जब द्वितीय गोलमेज परिषद् के अवसर पर यूरोप के भ्रमण के सिलसिले में स्विट्जरलैंड में गांधीजी ‘इंटरनेशनल वालंटरी सर्विस फॉर पीस’ के संस्थापक पियरे सेरेसोल के अतिथि थे। पियरे ने पूछा— “इस युग के नेता के लिए आप किन गुणों को आवश्यक समझते



है? गॉंधीजी का उत्तर था— चौबीसो घटे प्रति मिनट ईश्वर की अनुभूति।”<sup>६३</sup> गॉंधीजी ने यहा तक कहा है कि “वायु और जल के बिना तो मैं रह सकता हूँ किन्तु उसके (ईश्वर) बिना मैं नहीं रह सकता। तुम मेरी आँखे निकाल सकते हो, किन्तु उससे मैं मरूँगा नहीं। तुम मेरी नाक काट सकते हो किन्तु उसमें मैं नहीं मर सकता, परन्तु ईश्वर में से मेरा विश्वास गया और मैं मरा।”<sup>६४</sup>

गॉंधीजी ने ईश्वर के अस्तित्व एवं स्वरूप को बौद्धिक धरातल पर भी जानने—समझने का प्रयास किया है। उन्होंने ईश्वर की सिद्धि के लिए अस्तित्वमूलक, विश्वमूलक, प्रयोजनमूलक, कारणमूलक, नीतिमूलक एवं रहस्यवादी तर्क प्रस्तुत किये हैं, जिसके आधार पर डॉ० रामचन्द्र दत्तात्रेय रानडे, डॉ० धीरेन्द्र मोहन दत्त, प्रो० हॉकिंग, म्योरहेड, जोड तथा एल्डुअस हक्सले इत्यादि अनुचित रूप से उन्हें शास्त्रीय दार्शनिक घोषित करते हैं। इसके विपरीत डॉ० वेद प्रकाश वर्मा और डॉ० पी०टी० राजू उन्हें दार्शनिक तो मानते हैं, पर इस अर्थ में कि उन्होंने मानव—जीवन और जगत् की समस्याओं के सबंध में अपने विशेष आध्यात्मिक दृष्टिकोण से विचार व्यक्त किये हैं। गॉंधीजी को शास्त्रीय दार्शनिक तभी कहा जा सकता है जब उन्होंने अपने विचार पूर्णतः व्यवस्थित, विशुद्ध तर्कयुक्त, तथा आत्मसगत ढंग से व्यक्त किये होते। लेकिन इस सबंध में उन्होंने स्पष्ट कहा है कि “लिखते समय मैं यह कभी नहीं सोचता कि पहले मैंने क्या कहा है। मेरा उद्देश्य किसी विशेष प्रश्न के सबंध में पूर्वकथित वाक्यों के साथ सगति स्थापित करना नहीं, अपितु उस सत्य के साथ सगति स्थापित करना है जो एक विशेष क्षण में मेरे समक्ष उपस्थित होता है। इसका परिणाम यह हुआ है कि मैं एक सत्य से दूसरे सत्य की ओर अग्रसर होता रहा हूँ।”<sup>६५</sup> पुनः गॉंधीजी ज्ञानमार्गी न होकर कर्ममार्गी थे, जोकि उनके गीता—भाष्य से स्पष्ट है। दार्शनिक चिन्तन व ज्ञान उनके लिए कभी साध्य न रहा बल्कि ईश्वर साक्षात्कार, आत्मज्ञान एवं मानव—कल्याण का साधन—मात्र ही रहा। उन्होंने अन्य साधु—सन्तों की भाँति व्यक्तिगत मोक्ष के लिए लोक—मुक्ति को नहीं छोड़ा। अपितु निष्काम कर्मयोगी की भाँति उनका संपूर्ण जीवन लोकसंग्रह में ही बीता। गॉंधीजी की स्वीकारोक्ति है कि “ऐसी कोई वस्तु नहीं है जिसे “गॉंधीवाद” कहा जा सके और मैं अपने पीछे कोई संप्रदाय नहीं छोड़ना चाहता। मैं किसी नये नियम या सिद्धांत के आविष्कार का दावा नहीं करता। मैंने केवल अपने ढंग से शाश्वत सत्यों को दैनिक जीवन तथा समस्याओं के सबंध में लागू करने का प्रयास किया है।”<sup>६६</sup> इस विवेचन से सिद्ध होता है कि वे “शास्त्रीय दार्शनिक” न होकर “व्यावहारिक आदर्शवादी” ही थे।

गॉंधीजी ने ईश्वर की सिद्धि हेतु अनेक परंपरागत तर्क प्रस्तुत किये हैं। विश्वमूलक

तर्क देते हुए वे लिखते हैं कि “इस विश्व में जो कुछ भी है, छोटा या बड़ा, अल्पतम अणुओं को भी लेकर, वह ईश्वर से व्याप्त है। उसे स्रष्टा या ईश कहा जाता है।”<sup>६८</sup>

कारणमूलक तर्क प्रस्तुत करते हुए **गान्धीजी** कहते हैं कि “यदि हम हैं, यदि हमारे माता-पिता हैं और उनके भी माता-पिता हैं, तो यह विश्व करना उचित जान पड़ता है कि समस्त सृष्टि का पिता है। यदि वह नहीं है तो हम कहीं के न होते।”<sup>६९</sup> स्पष्टतः यहाँ अनवरथा-दोष से बचने के लिए गान्धीजी ने ईश्वर को स्वयम्भू और अंतिम कारण माना है। लेकिन यदि आदि कारण मानना ही है तो ईश्वर को ही क्यों माना जाये? इस विश्व को ही आदि कारण क्यों न माना जाये? पुनः विश्व विभिन्न व्यक्तियों एवं वस्तुओं की समष्टि है और इसलिए व्यष्टि के कारण की खोज करना तो सार्थक है पर समष्टि के कारण की खोज अज्ञानताजन्य है।

प्रयोजनमूलक तर्क इस प्रकार उन्होंने प्रस्तुत किया है— “मैं देखता हूँ कि विश्व में अनुक्रम है, प्रत्येक वस्तु तथा जीव जो है या जो जीवित है उसको नियंत्रित करने का एक अटल नियम है। यह अधविधान नहीं है, क्योंकि जीते-जागते जीवों के आचरण को अधविधान नियंत्रित नहीं कर सकता। वह नियम या विधान जो सकल जीवन को नियंत्रित करता है, नियन्ता, विधाता या ईश्वर है।”<sup>७०</sup> लेकिन यहाँ प्रश्न उठता है कि हम कैसे जाने कि ईश्वर ही हमारे आचरण का नियन्ता है? और यदि ईश्वर ही नियन्ता है तो दुनिया के विभिन्न हिस्सों में एक ही कर्म के लिए परस्पर भिन्न एवं विरुद्ध दंड-विधान क्यों हैं? इन प्रश्नों का गान्धीजी के पास कोई सतोषजनक उत्तर नहीं है।

कुछ श्रद्धालु गान्धीजी को रहस्यदर्शी भी मानते हैं। इस कारण कि वे किसी भी कार्य के प्रेरणा के लिए एवं उसके अवांछित परिणामों से रक्षा का श्रेय ईश्वर को ही देते हैं। ऐसा प्रतीत होता है मानों उनका ईश्वर से प्रत्यक्ष संबंध हो। परन्तु इस भ्रान्ति का निराकरण स्वयं **गान्धीजी** ने ही करते हुए लिखा है कि “अन्तर्यामी को मैंने देखा नहीं, जाना नहीं, ससार की ईश्वर विषयक श्रद्धा को मैंने अपनी श्रद्धा बना लिया है। यह श्रद्धा किसी प्रकार मिटायी नहीं जा सकती। इसलिए श्रद्धा के रूप में पहचानना छोड़ कर मैं उसे अनुभव के रूप में पहचानता हूँ। फिर भी इस प्रकार अनुभव के रूप में उसका परिचय देना भी सत्य पर एक प्रकार का प्रहार है। इसलिए कदाचित् यह कहना ही अधिक उचित होगा कि शुद्ध रूप में उसका परिचय कराने वाला शब्द मेरे पास नहीं है।”<sup>७१</sup> इस उद्धरण से स्पष्ट है कि अन्ततः ईश्वर का प्रश्न गान्धीजी के लिए बुद्धि की बजाय श्रद्धा से जुड़ा है। अपने इस मंतव्य को उग्र रूप में स्पष्ट करते हुए वे लिखते हैं

कि “बुद्धि ईश्वर को जानने में असमर्थ है। वह बुद्धि की पहुंच के बाहर है।. .... श्रद्धा इस प्रसंग में आवश्यक है। मेरा तर्क अगणित प्रमेय बना और विगाड़ सकता है, कोई अनश्वरवादी मुझे वाद—विवाद में परास्त कर सकता है। किन्तु मेरी श्रद्धा, मेरी बुद्धि की अपेक्षा तीव्रतर है और मैं सकल ससार को ललकार कर कह सकता हूँ कि ईश्वर है, ईश्वर था और ईश्वर रहेगा।”<sup>82</sup>

अब प्रश्न उठता है कि गाँधीजी की ईश्वर में इतनी प्रगाढ़ श्रद्धा क्यों थी? इसका मूल उनके शैशवकालीन संस्कारों में है। गाँधीजी ने आत्मकथा<sup>83</sup> में लिखा है कि “इसके (कमजोर के) अलावा मैं बहुत डरपोक था। चोर, भूत, साँप आदि के डर से घिरा रहता था। ये डर मुझे खूब हैरान भी करते थे। रात कहीं अकेले जाने की हिम्मत नहीं थी। अधरे में तो कहीं जाता ही नहीं था। दीये के बिना सोना लगभग असंभव था। कहीं इधर से भूत न आ जाये, उधर से चोर न आ जाये और तीसरी जगह से साँप न निकल आये।” . .... रम्भा ने मुझे समझाया कि इसकी दवा रामनाम है। मुझे तो रामनाम से भी अधिक श्रद्धा रम्भा पर थी, इसलिए बचपन में भूत—प्रेतादि के भय से बचने के लिए मैंने रामनाम जपना शुरू किया। यह जप बहुत समय तक नहीं चला। पर बचपन में जो बीज बोया गया, वह नष्ट नहीं हुआ। आज रामनाम मेरे लिए अमोघ शक्ति है। मैं मानता हूँ कि उसके मूल में रम्भा बाई का बोया हुआ बीज है।”

<sup>84</sup> उपर्युक्त उद्धरण से स्पष्ट है कि रामनाम से गाँधीजी का भय दूर हो जाता रहा होगा। इससे उनको युक्ति मिल गयी कि रामनाम भयनाशक—चिन्तनाशक है। जैसे कि एक बार जब आचार्य रजनीश (ओशो) एक रिश्तेदार को भूत का भय दिखा रहे थे, तो वह तुरन्त “हू—हू” करने लगा, जिसमें ओशो को “रेचन” का सूत्र मिल गया तथा इसे उन्होंने अपने ध्यान—प्रयोग का अंग बना लिया। फिर रामायण एवं रामचरितमानस के श्रवण तथा अध्ययन के बाद उन्हें लगा कि यही दशरथनन्दन, सीतापति राम, सर्वव्यापी, सर्वशक्तिमान एवं सर्वज्ञ ईश्वर के अवतार हैं। इस प्रकार उनका राम परिष्कृत, विकसित एवं सूक्ष्म हो गया। गाँधीजी ने लिखा भी है कि “शुरु में मैंने राम को सीतापति के रूप में पूजा। लेकिन जैसे—जैसे मेरा ज्ञान और अनुभव बढ़ता गया, वैसे—वैसे मेरा राम अविनासी और सर्वव्यापी बनता गया, और है। इसका मतलब यह है कि वह सीतापति बना रहा और साथ ही सीतापति के मानी भी बढ़ गये। संसार ऐसे ही चलता है। जिसका राम दशरथ राजा का ही रहा, उसका राम सर्वव्यापी नहीं हो सकता, लेकिन सर्वव्यापी राम का बाप दशरथ भी सर्वव्यापी बन जाता है—पिता और पुत्र एक हो जाते हैं।”<sup>85</sup>

साथ ही, गाँधीजी की ईश्वर में प्रगाढ़ आस्था का एक अत्यन्त महत्वपूर्ण कारण

आप्तपुरुषों में श्रद्धा भी है। उन्होंने कहा है कि “ईश्वर का प्रमाण पैगम्बरो, ऋषियों और सन्तों की अटूट परंपरा के अनुभवों में मिलता है। ऐसे लोग प्रत्येक युग में प्रत्येक देश में हुए हैं। इस प्रमाण को न मानना अपने को न मानना है।”<sup>७५</sup> आगे ने कहते हैं कि “शास्त्रों का यानी वेद का निचोड़ इतना ही है कि ईश्वर है और वह एक ही है कुरान और बाइबिल का भी यही निचोड़ है कोई यह न कहे कि बाइबिल में तीन भगवान् बनाए हैं। वहाँ भी भगवान् एक ही है।”<sup>७६</sup>

लेकिन जब प्रो० गोरा एव अन्य निरीश्वरवादियों से गाँधीजी की ईश्वर-चर्चा होती थी तो उनकी ईश्वर के प्रतिश्रद्धा भले ही अटल रहे, पर निश्चित ही वे ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में सतोषजनक तर्क प्रस्तुत न कर पाने के कारण तथा परस्पर सार्थक सवाद स्थापित करने के लिए वे ‘ईश्वर सत्य है’, इस वाक्य पर जोर देने की बजाय ‘सत्य ईश्वर है’ कहना मुनासिब समझते थे क्योंकि इससे कट्टर निरीश्वरवादी भी सतुष्ट हो जाता था। गाँधीजी ने इस संबंध में कहा है कि “मेरे लिए ईश्वर सत्य तथा प्रेम, ईश्वर नीतिशास्त्र है, नैतिकता है, ईश्वर अभयत्व है।

ईश्वर जीवन है, सत्य है, प्रकाश है। वह प्रेम है, वह परम शुभ या निश्चयस है।”<sup>७७</sup>

किन्तु इससे यह निष्कर्ष निकालना उचित नहीं है कि गाँधीजी निरीश्वरवादी हो गए थे क्योंकि मृत्यु के समय उनके मुख से राम । राम । शब्द ही निकला था। जब गाँधीजी कहते हैं कि “मैं अति-निरीश्वरवादी हूँ”<sup>७८</sup> तथा “मैं तुम्हारी (प्रो० गोरा की) लड़की की शादी में आशीर्वाद देते हुए कहूँगा ‘सत्य के नाम पर’, ‘ईश्वर के नाम पर’ नहीं”,<sup>७९</sup> तो इससे सिर्फ यही निष्कर्ष निकलता है कि वे ईश्वर के नाम पर मानवीय सबधों की उपेक्षा नहीं करते थे, वे अमूर्त ईश्वर के नाम पर मूर्त ईश्वर को दुःख देना नहीं चाहते थे बल्कि प्रतिपक्षी को सुख देकर वे परोक्षतः ईश्वर को ही सुखी बनाते थे। उनका निहितार्थ था कि मेरे लिए ‘ईश्वर’ से कहीं अधिक मूल्यवान् ‘ईश्वरत्व’ है। सत्ता से महत्वपूर्ण मूल्य है।

**सगुण-निर्गुण विवाद:-** अब एक विवादास्पद प्रश्न उठता है कि गाँधीजी सगुण ब्रह्मवादी थे अथवा निर्गुणब्रह्मवादी? डॉ० धीरेन्द्र मोहन दत्त उन्हें सगुण ब्रह्मवादी मानते हुए कहते हैं कि “यदि व्यक्तित्व का अर्थ आत्मचेतना तथा संकल्पशक्ति है तो कहा जा सकता है कि गाँधीजी ईश्वर को व्यक्ति (पुरुष) मानते थे और उसे सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान्, स्रष्टा तथा जगत् का शासक कहते थे। सब कुछ देखने पर इसलिए यह कहना युक्तियुक्त होगा कि गाँधीजी सगुणब्रह्मवादी या ईश्वरवादी थे, एक वैष्णव थे, अद्वैतवादी या शंकर के अनुयायी नहीं थे।”<sup>८०</sup>

लेकिन अनेक ऐसे कथन हैं जिससे प्रतीत होता है कि गाँधीजी शंकराचार्य के निर्गुण

ब्रह्म को मानते हैं। उन्होंने कहा है कि “वह (ब्रह्म) एक और अद्वितीय है, वही अकेला ब्रह्म या वृहत् है। . वह कालातीत, निराकार, निष्कलक है।” “ पुनः गॉंधीजी कहते हैं कि “ईश्वर स्वयं न नर है, न नारी है, उसके लिए न पक्तिभेद है न योनिभेद है, वह नेति—नेति है।” “

वस्तुतः गॉंधीजी पारमार्थिक दृष्टि से ब्रह्म को निर्गुण व निराकार मानते हैं तथा व्यावहारिक दृष्टि से सगुण व साकार। उनका विचार है कि निर्गुण एव निराकार ब्रह्म का ध्यान करना असंभव है, इसलिए जनसामान्य सगुण एव साकार ईश्वर की ही सरलतापूर्वक उपासना कर सकता है और यही उसके लिए अभीष्ट है। गीता के १२वें अध्याय का सार देते हुए गॉंधीजी ने गीता—बोध में लिखा है कि “जो मेरे साकार रूप का श्रद्धापूर्वक मनन करते हैं, उसमें लीन होते हैं, वे श्रद्धालु मेरे भक्त हैं पर जो निराकार तत्त्व को भजते हैं और उसे भजने के लिए समस्त इन्द्रियो का संयम करते हैं, सब जीवों के प्रति समभाव रखते हैं, उनकी सेवा करते हैं, किसी को ऊँच—नीच नहीं गिनते, वे भी मुझे पाते हैं। इसलिए यह नहीं कह सकते कि दोनों में अमुक श्रेष्ठ है, पर निराकार की भक्ति शरीरधारी द्वारा संपूर्ण रूप से होना अशक्य माना जाता है, निराकार निर्गुण है। अतः मनुष्य की कल्पना से परे है। इसलिए सब देहधारी जाने—अनजाने साकार के ही भक्त हैं। . . चाहे जिस मार्ग से हो तुझे तो भक्त होना है। जिस मार्ग से भक्ति सधे, उस मार्ग से उसे साध।” “

उपर्युक्त उद्धरण से स्पष्ट है कि गॉंधीजी के लिए सगुण—निर्गुण का भेद महत्वहीन है। मुख्य उद्देश्य भक्त के सद्गुणों को आत्मसात करना है। फिर भी, रामानुजाचार्य भूलकर भी ब्रह्म को निर्गुण निराकार नहीं मानते, जबकि गॉंधीजी तुलसीदास की तरह बार—बार उसे साकार के साथ—साथ निराकार भी कहते हैं। इससे सिद्ध होता है कि गॉंधीजी इस संदर्भ में शंकराचार्य के अनुयायी हैं।

**ईश्वर और जगत्:-** जैसा कि हम पहले कह चुके हैं कि गॉंधीजी एक निष्काम कर्मयोगी थे। और वे समाज सेवा के माध्यम से ही ईश्वरप्राप्ति एव आत्मोपलब्धि संभव मानते थे। उन्होंने कहा भी है कि “मेरे लिए समाज सेवा से निस्तार है ही नहीं, इस पृथ्वी में उसके परे या उसके अतिरिक्त मेरे लिए कोई सुख है ही नहीं। इस संदर्भ में समाज सेवा जीवन के प्रत्येक क्षेत्र को अन्तर्मुक्त करती है। इस योजना में न कुछ नीचा है, न कुछ ऊँचा। क्योंकि सब एक ही है, यद्यपि लगता है कि हम अनेक हैं।” “

अतः वे सभी चीजें जो समाज सेवा में सहायक हैं गॉंधीजी उनका स्वागत करते हैं।

पर जो चीजे उन्हें इससे विमुख करती है या बाधित करती है, उसके प्रति वे उदासीन हो जाते हैं। जगत् की उत्पत्ति कब और कैसे हुई? यह शान्त है या अनन्त? इत्यादि ऐसे ही प्रश्न हैं जो गाँधीजी के लक्ष्य में सहायक न होकर बाधक हैं। इसीलिए गाँधीजी इन प्रश्नों को अब्याकृत एवं असमाधेय समझकर इनके झझट में नहीं पड़ना चाहते। इसीलिए उन्होंने कहा है कि “वेदान्त कहता है कि यह जगत् माया रूप है। यह निरूपण भी मनुष्य की तोतली वाणी का है। इसलिए मैं कहता हूँ कि मैं इन बातों में पड़ता ही नहीं। ईश्वर के घर के गूढ़ से गूढ़ भेद जानने का भी मुझे अवसर मिले तो भी मैं यह सब जानकर क्या करूँगा। हमारे आत्म विकास के लिए इतना ही काफी है कि मनुष्य जो कुछ अच्छा काम करता है, ईश्वर निरन्तर उसके साथ रहता है।”<sup>८५</sup>

इसी प्रकार श्री योगानन्द स्वामी से बात चीत में गाँधीजी ने कहा कि “जगत् की उत्पत्ति कैसे हुई और क्यों हुई, इन सब प्रश्नों की चिन्ता में मैं क्यों पड़ूँ?” इस पर योगानन्द ने पूछा— “ईश्वर ने हमें बुद्धि तो दी है?” पुन गाँधीजी ने उत्तर दिया— “बुद्धि तो जरूर दी है, पर वह बुद्धि हमें यह समझने में सहायता देती है कि जिन बातों का हम ओर-छोर नहीं निकाल सकते, उनमें हमें माथापच्ची नहीं करनी चाहिए।”<sup>८६</sup>

किन्तु इसका मतलब यह नहीं कि गाँधीजी जगत् के प्रति कोई धारणा रखते ही नहीं थे। उन्होंने कहा है कि “मैं अद्वैतवादी हूँ और फिर भी द्वैत का समर्थन कर सकता हूँ। ससार प्रतिक्षण बदल रहा है और इसलिए असत्य है इसकी स्थायी सत्ता नहीं है। किन्तु यद्यपि यह निरन्तर बदल रहा है तो भी इसमें कुछ ऐसा है जो टिका रहता है और इसलिए यह उस हद तक सत्य है। अतः मुझे इसे सत्य और असत्य कहने में तथा इस प्रकार अनेकान्तवादी या स्याद्वादवादी कहलाने में आपत्ति नहीं है किन्तु मेरा स्याद्वाद विद्वानों का स्याद्वाद नहीं है, यह विशिष्ट रूप से मेरा अपना है।”<sup>८७</sup>

### ३. आत्मा, कर्मवाद, पुनर्जन्म और मोक्ष:-

हमें ज्ञात है कि महात्मा गाँधी एक धर्मपरायण एवं आस्थावान हिन्दू थे और उन्होंने हिन्दू का लक्षण बताया है कि “हिन्दू वह है जो ईश्वर में विश्वास करता है, आत्मा की अनश्वरता, पुनर्जन्म, कर्म-सिद्धांत और मोक्ष में विश्वास करता है।”<sup>८८</sup> अतः गाँधीजी भी ईश्वर, आत्मा एवं उसकी अमरता, कर्मवाद, पुनर्जन्म एवं मोक्ष में विश्वास रखते थे।

गाँधीजी की दैनिक प्रार्थना के अन्तर्गत आदि शंकराचार्य द्वारा रचित प्रातः स्मरण है जिसकी निम्नांकित पंक्तियाँ आत्मा के अस्तित्व, उसकी ब्रह्म से अभेद तथा शरीर से भेद प्रकट

करती है—

प्रातः स्मरामि हृदि सस्फुरद् आत्म-तत्त्वम्

सत्-चित्-सुख परमहस-गति तुरीयम् ।

यत् स्वप्न-जागर-सुषुप्तम् अवैति नित्यम्

तद्ब्रह्म निष्कलम् अहं न च भूत-संघः ॥<sup>६५</sup>

अर्थात्-

मैं सबेरे अपने हृदय में स्फुरित होने वाले आत्मतत्त्व का स्मरण करता हूँ। जो आत्मा सच्चिदानन्द (सत्, ज्ञान और सुखमय) है, जो परमहस की अंतिम गति है, जो चतुर्थ अवस्थारूप है, जो जाग्रति, स्वप्न और निद्रा तीनों अवस्थाओं को हमेशा जानता है और जो शुद्ध ब्रह्म है, वही मैं हूँ— पंचमहाभूतों से बनी हुई यह देह मैं नहीं हूँ ।

उपर्युक्त उद्धरण से विदित होता है कि आत्मा, जीव की तीनों अवस्थाओं— जाग्रत (विश्व), स्वप्न (तैजस) तथा सुषुप्ति (प्राज्ञ)— से भिन्न है। यद्यपि वह इन तीनों का आधार है। वह सभी अवस्थाओं का अनुभवकर्त्ता होते हुए भी उनके विशिष्ट अनुभवकर्त्ताओं से भिन्न है। इसीलिए हम उसे तुरीय अर्थात् चतुर्थ अवस्था कहते हैं। पुनः आत्मा शुद्ध ब्रह्म ही है। आत्मा और ब्रह्म में अभेद है। पर पंचमहाभूतों से निर्मित देह, आत्मा नहीं है। गाँधीजी शरीर को सावयव सघात मानने के कारण उसे नश्वर भी मानते हैं। किन्तु आत्मा को निश्चयव एव निराकार मानने के कारण अनश्वर तथा शाश्वत मानते हैं। गाँधीजी ने गीता के इस मत से सहमति व्यक्त की है कि “जिस प्रकार सूक्ष्म होने के कारण सर्वव्यापी आकाश लिप्त नहीं होता, वैसे सब देह में रहने वाला आत्मा लिप्त नहीं होता है।”<sup>६६</sup>

साथ ही, गाँधीजी उपनिषदों एवं गीता में प्रतिपादित आत्मा की एकता या अभेद के सिद्धांत को भी मानते हैं। उनका मानना है कि शरीर की दृष्टि से सभी जीवों में भले ही भेद हो, पर उन सबमें एक ही आत्मा या ब्रह्म का वास होता है। गाँधीजी ने लिखा है कि “मैं अद्वैत के गुनियादी सिद्धांत में विश्वास करता हूँ और अद्वैत की मेरी व्याख्या उच्चता के किसी भी अर्थ का पूर्णतया बहिष्कार करती है। मेरा अटल विश्वास है कि सभी मनुष्य जन्मना समान हैं। सभी में वे चाहे भारत में पैदा हों या अमरीका में या इंग्लैंड में या चाहें किन्हीं परिस्थितियों में पैदा हों, वही एक आत्मा रहती है।”<sup>६७</sup>

उल्लेखनीय है कि जीवों में आत्मा की अनिवार्य एकता में विश्वास करने के कारण ही गान्धीजी यह मानते थे कि एक मनुष्य के नैतिक-आध्यात्मिक पतन से कुछ हद तक दूसरे मनुष्यों का भी नैतिक-आध्यात्मिक पतन हो जाता है तथा एक के नैतिक प्रगति से अन्य की भी नैतिक प्रगति होती है। अपने इसी विश्वास के कारण उन्होंने मानव की नैतिकता पर और विशेषतः अहिंसा पर बल दिया है। अपनी इस मान्यता की पुष्टि में उन्होंने कहा है कि “यद्यपि हमारे शरीर बहुत से हैं, फिर भी हमारी आत्मा एक ही है। विभाजित होने के कारण सूर्य की किरणें अनेक हो जाती हैं, किन्तु उनका स्रोत एक ही रहता है। मैं संपूर्ण मानव जाति और समस्त जीवों की अनिवार्य एकता में विश्वास करता हूँ।”

गान्धीजी आत्मा का अस्तित्व स्वीकारने के साथ ही ईसाई एवं इस्लाम धर्म के विपरीत हिन्दू धर्मशास्त्रों का अनुसरण करते हुए आत्मा की अमरता एवं पुनर्जन्म में भी विश्वास करते हैं। गीता<sup>६३</sup> में लिखा है—

न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वाभविता वा न भूय ।

अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥

अर्थात्—

“यह आत्मा किसी काल में भी न तो जन्मता है और न मरता ही है तथा न यह उत्पन्न होकर फिर होने वाला ही है, क्योंकि यह अजन्मा, नित्य, सनातन और पुरातन है, शरीर के मारे जाने पर भी यह नहीं मारा जाता।”

गीता के इसी मतव्य का समर्थन करते हुए गान्धीजी ने गीताबोध में लिखा है कि “अर्जुन को बहुत व्याकुल और जिज्ञासु देखकर भगवान् को दया आई। वह उसे समझाने लगे, “... देह मरती है, आत्मा नहीं मरता। देह तो जन्म से ही नाशवान् है, देह में जैसी जवानी और बुढ़ापा आता है, वैसे ही उसका नाश भी होता है। देह का नाम होने पर देही का नाश कभी नहीं होता। देह का जन्म है, आत्मा का जन्म नहीं है। वह तो अजन्मा है। वह बढ़ता-घटता नहीं। वह तो सदैव था, आज है और आगे भी रहने वाला है।”

उपर्युक्त उद्धरण से यह भी स्पष्ट है कि गान्धीजी पुनर्जन्म में भी विश्वास करते थे। इसमें उनके विश्वास का आधार कर्मवाद या कर्म के नियम में विश्वास है। उनका मानना है कि ईश्वरीय नियम ही प्राकृतिक नियम है। प्राकृतिक नियमों का निर्माण कर ईश्वर स्वयं इस प्रक्रिया



के परे हो गया है। इसलिए हम जो भी कर्म करते हैं, अनिवार्यतः उसका फल भुगतना ही पड़ता है। ऐसा असंभव है कि हम कोई कर्म करें, पर उसके परिणामों से मुक्त रहे। पूजा, प्रार्थना, भक्ति आदि किसी के भी द्वारा कर्म के नियम को नहीं बदला जा सकता। यदि हमारे किसी कर्म का फल इस जीवन में नहीं मिलता तो अगले जीवन में उसका फल अवश्य ही मिलेगा वरना ईश्वर की न्याय बुद्धि पर प्रश्न चिन्ह लगेगा। गॉंधीजी ने बलपूर्वक कहा है कि “मैं पुनर्जन्म में उतना ही विश्वास करता हूँ जितना अपने वर्तमान शरीर के अस्तित्व में, अतः मैं जानता हूँ कि स्वल्प प्रयास भी व्यर्थ नहीं जाता है।” <sup>६५</sup>

इस प्रकार, गॉंधीजी के विचार में भाग्यवाद के लिए कोई स्थान नहीं है। कर्म से अधिक किसी को भी नहीं मिल सकता। संपूर्ण जगत्—व्यवहार कर्म पर ही निर्भर है। गॉंधीजी ने लिखा है कि “स्थितप्रज्ञ के लक्षण सुनकर अर्जुन को ऐसा लगा कि मनुष्य को शांत होकर बैठ रहना चाहिए। . . . . . तू देखता है कि प्रत्येक मनुष्य कुछ—न—कुछ तो करता ही है। उसका स्वभाव ही उससे कुछ करावेगा। जगत् का यह नियम होने पर भी जो मनुष्य हाथ—पाँव ढीले कर के बैठा रहता है और मन में तरह—तरह के मनसूबे करता रहता है, उसे मूर्ख कहेंगे और वह मिथ्याचारी भी गिना जायेगा। क्या इससे यह अच्छा नहीं है कि इन्द्रियो को वश में रखकर, राग,—द्वेष छोड़कर, शोरगुल के बिना, आसक्ति के बिना अर्थात् अनासक्त भाव से, मनुष्य हाथ—पाँवों से कुछ कर्म करे, कर्मयोग का आचरण करे?” <sup>६६</sup>

लेकिन गॉंधीजी ‘निर्बल के बल राम’, इस उक्ति में श्रद्धा के कारण ईश्वर की कृपा या सहायता की भी बातें करते हैं। एक ब्रह्मचारी को ब्रह्मचर्य सिद्ध करने के उपाय सुझाते हुए गॉंधीजी ने लिखा था— “आखिरी उपाय प्रार्थना का है। ब्रह्मचर्य साधने की इच्छा रखने वाला हर रोज नियम से, सच्चे हृदय से रामनाम जपे और ईश्वर की कृपा चाहे।” <sup>६७</sup> गॉंधीजी स्वयं अपने कार्य के शुभ—अशुभ परिणाम को ईश्वरीय इच्छा की मानते थे। वे प्रायः कहते थे कि अमुक कार्य ईश्वर ने मुझसे कराया तथा अमुक बुरे कर्म से ईश्वर ने मुझे बचा लिया।

किन्तु, मुश्किल यह है कि एक तरफ तो गॉंधीजी ईश्वर को जगत् के परे मानते हैं, वे मानते हैं कि प्रकृति का नियम कारण—कार्य शृंखला से बद्ध है, जिसमें व्यतिक्रम नहीं हो सकता, तो दूसरी तरफ वे ईश्वरीय सहायता की भी बात करते हैं, जिससे प्राकृतिक नियमों में व्यवधान उत्पन्न होता है। कार्य—कारण संबंध और ईश्वरीय सहायता में विरोध है। गॉंधीजी इस विसंगति को नहीं समझ पाये।

चारवाक को छोड़कर सभी भारतीय दर्शनो में मोक्ष या निर्वाण को जीवन का चरम लक्ष्य स्वीकार किया गया है। चारो पुरुषार्थों— धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष— में यह अंतिम और सर्वोच्च है। मोक्ष द्वारा ही जीव आवागमन एवं जरा—मरण के अनादि चक्र से मुक्त होता है। महात्मा गाँधी की भी इच्छा “इसी जीवन में आत्मोपलब्धि कर मोक्ष पाने की है।”<sup>१०८</sup> उन्होंने लिखा है कि “जो मैं उपलब्ध करना चाहता हूँ जिसकी प्राप्ति के लिए मैं इन ३० वर्षों से प्रयासशील और लालायित हूँ, वह आत्मोपलब्धि है, ईश्वर का साक्षात्कार है, मोक्ष है। इसी उद्देश्य की पूर्ति के लिए मैं जीवित हूँ, प्रयत्नशील हूँ, इसी के लिए मेरा अस्तित्व है। मेरे भाषण, मेरे लेख, राजनीतिक क्षेत्र के मेरे समस्त प्रयास इसी एक उद्देश्य की ओर निर्दिष्ट है।”<sup>१०९</sup> “गाँधीजी का कहना था कि “मेरी राष्ट्र सेवा भी मेरी आत्मा को माया के बन्धन से मुक्त करने के प्रशिक्षण का एक अंग है।”<sup>११०</sup> इसीलिए उन्होंने लिखा है कि “यदि मैं राजनीति में भाग लेता हूँ तो सिर्फ इसलिए कि आज राजनीति ने हमें नागपाश की तरह जकड़ रखा है, जिससे कोई कितनी भी चेष्टा क्यों न करे, छूट नहीं सकता। मैं इस नाग से जूझना चाहता हूँ, साथ ही मैं राजनीति में धर्म का प्रवेश कराने की चेष्टा कर रहा हूँ।”<sup>१११</sup>

इस तरह यहाँ हम देखते हैं कि गाँधीजी इस मामले में भारतीय तत्त्वज्ञानियों से भिन्न हैं क्योंकि प्राचीन ऋषियों का मानना था कि मुमुक्षु को संन्यास ग्रहण करना आवश्यक है। उसे लौकिक जीवन एवं उसके आचार—व्यवहार से सबंध नहीं रखना चाहिए क्योंकि ये सब गार्हस्थ्य—धर्म है। मुमुक्षु को वैराग्यपूर्वक साधनचतुष्टय का अभ्यास करना चाहिए। किन्तु, गाँधीजी सेवा—धर्म को ही मोक्ष का सुगम मार्ग बताते हैं। उन्होंने लिखा है, “मेरा धर्म सिद्धांत है, ईश्वर की और इसलिए मनुष्य जाति की सेवा। पर एक भारतवासी के नाते मैं भारत की और एक हिन्दू के नाते भारतीय मुसलमानों की सेवा न करूँ तो न ईश्वर की सेवा कर सकता हूँ, न मनुष्य जाति की। ऐच्छिक सेवा का अर्थ है— शुद्ध प्रेम।”<sup>११२</sup> पुनः “दृष्ट ईश्वर क्या है? गरीब की सेवा।”<sup>११३</sup>

साथ ही, गाँधीजी प्राचीन हिन्दू शास्त्रकारों की भाँति यह मानने की भूल नहीं करते कि मोक्ष कुछ विशिष्ट योग्यता संपन्न व्यक्ति तक ही सीमित है। इसके विपरीत, उनका मानना है कि “जो एक के लिए शक्य है, वह सबके लिए भी शक्य है।”<sup>११४</sup> और “मेरा दावा है कि मैं जिसका अभ्यास करता हूँ, उसका अभ्यास सभी कर सकते हैं क्योंकि मैं एक अत्यन्त साधारण मरणशील व्यक्ति हूँ और मैं भी उन्हीं प्रलोभनों और दुर्बलताओं का शिकार हो सकता हूँ जिनका शिकार हमारे क्षुद्रातिक्षुद्र बन्धु हो सकते हैं।”

पर गाँधीजी को अफसोस है कि “लौकिक कल्पना में शुष्क पंडित भी ज्ञानी मान लिया जाता है, जिसे कुछ काम करने को नहीं रहता। हाथ से लोटा उठाना भी उसके लिए कर्म बंधन है।.. . ब्रह्मचारी भक्त की सेवा करते भी माला में विक्षोभ होता है। इसलिए वह खाने—पीने, भोग भोगने आदि के समय ही माला को हाथ से छोड़ता है, चक्की चलाने या रोगी की सेवा—शुश्रूषा करने के लिए कभी नहीं छोड़ता। इन दोनों वर्गों को गीता ने साफ तौर से कह दिया, “कर्म बिना किसी ने सिद्धि नहीं पाई। जनकादि भी कर्म द्वारा ज्ञानी हुए। यदि मैं भी आलस्य रहित होकर कर्म न करता रहूँ तो इन लोको का नाश हो जाय।”<sup>१०५</sup>

किन्तु, प्रश्न उठता है कि एक तरफ तो गीता कर्ममात्र को बंधनरूप मानती है, तो दूसरी तरफ कर्म द्वारा ही मुक्ति की भी बात करती है। आखिर यह दोनों एक साथ कैसे सत्य हो सकता है? गाँधीजी कहते हैं कि “इस समस्या को गीता ने जिस तरह हल किया है, वैसे दूसरे किसी भी धर्म—ग्रंथ ने नहीं किया है। गीता का कहना है, “फलासक्ति छोड़ो और कर्म करो”, “आशारहित होकर कर्म करो”, “निष्काम होकर कर्म करो”। फलत्याग का यह अर्थ नहीं है कि परिणाम के सबंध में लापरवाही रहे। परिणाम और साधन का विचार और उसका ज्ञान अत्यावश्यक है। इतना होने के बाद जो मनुष्य परिणाम की इच्छा किये बिना साधन में तन्मय रहता है, वह फलत्यागी है।”<sup>१०६</sup>

अतः स्पष्ट है कि निष्काम कर्मयोग व अनासक्तियोग ही मोक्ष हेतु गीता एवं गाँधीजी को अभीष्ट है। पर इसका क्षेत्र न तो सिर्फ धर्म तक ही सीमित है और न ही यह सिर्फ साधुओं—संतों का कार्य है। बल्कि कोई भी व्यक्ति जो वास्तव में धार्मिक है, इसके लिए उपर्युक्त है। फिर वह चाहे जिस भी क्षेत्र—राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक, शैक्षिक आदि—से जुड़ा हो क्योंकि गाँधीजी ने लिखा है कि “मानवीय क्रियाकलापों का संपूर्ण क्षेत्र एक अखंड समग्र की रचना करता है, आप सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक एवं विशुद्ध धार्मिक कार्यों को सर्वथा पृथक् खंडों में विभक्त नहीं कर सकते।”<sup>१०७</sup>

अब प्रश्न उठता है कि गाँधीजी अपने जीवन में कहा तक अनासक्त धर्म का पालन करते थे? क्या वे स्थितप्रज्ञ थे? क्या वे जीवन्मुक्त थे? २२ जनवरी १९४७ के प्रवचन में उन्होंने स्वयं कहा है कि “मैं स्वीकार करता हूँ कि इस (स्थितप्रज्ञ) स्थिति को पहुँचने की कोशिश करने पर भी मैं अभी उससे बहुत दूर हूँ। मैं अनुभव करता हूँ कि जब हमारे आसपास इतना तूफान (सांप्रदायिक दंगे आदि) मचा हुआ है, तब उस स्थिति को प्राप्त करना कितना कठिन है।”<sup>१०८</sup>

उपर्युक्त कथन से ज्ञात होता है कि गाँधीजी अपने जीवन के अन्त समय में भी पूर्णतः स्थितप्रज्ञ या जीवन्मुक्त नहीं हो पाये थे। पर इससे यह निष्कर्ष निकालना कि वे किसी अन्य तत्त्वज्ञानी से कमतर थे, ठीक नहीं है। हम सभी जानते हैं और गाँधीजी ने स्वयं कहा है कि पूर्णता एक आदर्श है, जिसे कभी प्राप्त नहीं किया जा सकता। एक शरीरवान व्यक्ति कभी पूर्ण नहीं हो सकता। अतः बुद्ध, महावीर, ईसा, कृष्ण, मुहम्मद इत्यादि कोई भी पूर्ण नहीं हो सकता। ये सभी हमें पूर्ण पुरुष इसलिए मालूम पड़ते हैं क्योंकि इनके अनुयायियों ने सिर्फ इनकी महानता को प्रदर्शित करने वाली घटनाओं का ही वर्णन किया है तथा यदि कुछ असंगत जान पड़ता है तो हम उसकी व्याख्या उनकी महानता के अनुरूप ही कर लेते हैं। जबकि गाँधीजी के जीवन की पल-पल की घटनाओं की हमें जानकारी है। उन्होंने राजनीति में सक्रिय भाग लिया, जो जीवन का सबसे बुरा क्षेत्र माना जाता है। अरविन्द यदि “महर्षि” कहलाये तो सिर्फ इसलिए कि राजनीति छोड़कर आध्यात्मिक क्षेत्र में चले गए। आज हमारे पास उनकी टीका-टिप्पणी के लिए कोई खास विषय नहीं है। यदि गाँधीजी भी सक्रिय राजनीति से सन्यास ले लिए होते तो वे विश्व के महानतम सत कहलाते। अथवा यदि २२ जनवरी १९४७ की उनकी स्वीकारोक्ति को हटा दें तो कौन कह सकता है कि महात्मा गाँधी जीवन्मुक्त या स्थितप्रज्ञ नहीं हैं? मनुष्य की सीमाओं को ध्यान में रखकर यह कहा जा सकता है कि गाँधीजी निःसंदेह जीवन्मुक्त थे।

## ४. सभ्यता का दर्शन

गाँधीजी के समस्त विचारों— धार्मिक, नैतिक, सामाजिक, राजनीतिक, आर्थिक, शैक्षिक आदि— को समझने के लिए आधुनिक सभ्यता एवं प्राचीन सभ्यता के प्रति उनके नजरिए को समझना आवश्यक है। सभ्यता का दर्शन, गाँधीवाद को समझने की कुंजी है। १९०६ में लिखित अपनी पुस्तक “हिन्द स्वराज” में उन्होंने इसका सविस्तार विवेचन किया है। गाँधीजी ने आधुनिक औद्योगिक एवं मशीनी सभ्यता को शैतानी एवं चांडाल सभ्यता कहा है, जबकि भारतीय या पूर्वीय सभ्यता को सच्ची सभ्यता कहा है। अब हम क्रमशः इसका वर्णन करेंगे।

गाँधीजी ने इस सभ्यता का लक्षण माना है कि लोग बाहरी (दुनिया) की खोजों में और शरीर के सुख में धन्यता—सार्थकता और पुरुषार्थ मानते हैं। इसकी मिसाल देते हुए उन्होंने विस्तारपूर्वक लिखा है कि “१०० साल पहले यूरोप के लोग जैसे घरों में रहते थे उनसे ज्यादा अच्छे घरों में आज वे रहते हैं, यह सभ्यता की निशानी मानी जाती है। इसमें शरीर के सुख की

बात है। इसके पहले लोग चमड़े के कपड़े पहनते थे और भालो का इस्तेमाल करते थे। अब वे लंबे पतलून पहनते हैं और शरीर को सजाने के लिए तरह-तरह के कपड़े बनवाते हैं, और भाले के बदले एक के बाद एक पाँच गोलियाँ छोड़ सके ऐसी चक्करवाली बंदूक इस्तेमाल करते हैं। यह सभ्यता की निशानी है। . पहले यूरोप में लोग मामूली हल की मदद से अपने लिए जात-मेहनत करके जमीन जोतते थे। उसकी जगह आज भाप के यंत्रों से हल चलाकर एक आदमी बहुत सारी जमीन जोत सकता है और बहुत-सा पैसा जमा कर सकता है। यह सभ्यता की निशानी मानी जाती है। पहले लोग बैलगाड़ी से रोज बारह कोस की मजिल तय करते थे। आज रेलगाड़ी से ४०० कोस की मजिल मारते हैं। यह तो सभ्यता की चोटी मानी गई है। यह सभ्यता जैसे-जैसे आगे बढ़ती जाती है वैसे-वैसे यह सोचा जाता है कि लोग हवाई जहाज से सफर करेंगे और थोड़े ही घंटों में दुनिया के किसी भाग में जा पहुँचेंगे। लोगों को हाथ-पैर हिलाने की जरूरत नहीं रहेगी। पहले जब लोग लड़ना चाहते थे तो एक-दूसरे का शरीर-बल आजमाते थे। आज तो तोप के एक गोले से हजारों जाने ली जा सकती है। यह सभ्यता की निशानी है पहले लोग खुली हवा में अपने को ठीक लगे उतना काम स्वतंत्रतापूर्वक करते थे। अब हजारों आदमी अपने गुजारे के लिए इकट्ठा होकर बड़े कारखानों में या खानों में काम करते हैं। उनकी हालत जानवर से भी बदतर हो गई है। उन्हें सीसे वगैरा के कारखानों में जान को जोखिम में डालकर काम करना पड़ता है। इसका लाभ पैसेदार लोगों को मिलता है। पहले लोगों को मारपीट कर गुलाम बनाया जाता था, आज लोगों को पैसे का और भोग का लालच देकर गुलाम बनाया जाता है। पहले लोग दो या तीन बार खाते थे और वह भी खुद हाथ से पकायी हुई रोटी और थोड़ी तरकारी। अब तो हर दो घंटे पर खाना चाहिए और वह यहाँ तक कि लोगों को खाने से फुरसत ही नहीं मिलती। . जो स्त्रियाँ घर की रानियाँ होनी चाहिए, उन्हें गलियों में भटकना पड़ता है, या कोई मजदूरी करनी पड़ती है। इंग्लैंड में ही चालीस लाख गरीब औरतों को पेट के लिए सख्त मजदूरी करनी पड़ती है।”<sup>१०६</sup>

उपर्युक्त आधार पर गाँधीजी का कहना है कि “इसमें नीति या धर्म की बात ही नहीं है। सभ्यता के हिमायती साफ कहते हैं कि उनका काम लोगों को धर्म सिखाने का नहीं है। धर्म तो ढोंग है, ऐसा कुछ लोग मानते हैं। और कुछ लोग धर्म का दम्भ करते हैं, नीति की बातें भी करते हैं। फिर भी मैं अपने बीस बरस के अनुभव के बाद कहता हूँ कि नीति के नाम से अनिती सिखलाई जाती है। ऊपर की बातों में नीति हो ही नहीं सकती, यह कोई बच्चा भी समझ सकता

है। शरीर का सुख कैसे मिले, यही आज की सभ्यता ढूँढती है, और यही देने की वह कोशिश करती है। परन्तु वह सुख भी नहीं मिल पाता। यह सभ्यता तो अधर्म है और यह यूरोप में इतने दरजे तक फैल गयी है कि वहाँ के लोग आधे पागल जैसे देखने में आते हैं। यह सभ्यता ऐसी है कि अगर हम धीरज धर कर बैठ रहेग, तो सभ्यता की चपेट में आये हुए लोग खुद की जलायी हुई आग में जल मरेगे। पैगम्बर मोहम्मद साहब की सीख के मुताबिक यह शैतानी सभ्यता है। हिन्दू धर्म इसे निरा "कलजुग" कहता है। इस सभ्यता के कारण अंग्रेज प्रजा में सड़न ने घर कर लिया है। यह सभ्यता दूसरो का नाश करने वाली और खुद नाशवान है। इससे दूर रहना चाहिए।" ११०

गोंधीजी की दृष्टि में आधुनिक शैतानी सभ्यता के प्रमुख प्रतीक निम्नलिखित हैं— मशीनें, अंग्रेजी, शिक्षा, डॉक्टर, वकील, रेलगाडी और ससद। गोंधीजी की दृष्टि में ये किस प्रकार हानिकारक हैं, अब हम इसका वर्णन करेंगे।

(i) **मशीनें:-** गोंधीजी का मानना है कि आज ससार एव सभ्यता की जो भी स्थिति है, उसका कारण यंत्र—मशीनें हैं। ये मशीनें यूरोप का उजाड़ने लगी हैं तथा वहाँ की हवा अब हिन्दुस्तान में चल रही है। "मशीनें की झपट लगने से ही हिन्दुस्तान पामाल हो गया है। मैनेचेस्टर ने हमें जो नुकसान पहुँचाया है, उसकी तो कोई हद ही नहीं है। हिन्दुस्तान से कारीगरी जो करीब—करीब खत्म हो गई, वह मैनेचेस्टर का ही काम है।" १११

गोंधीजी के विचार में, मशीनें हमारी नीति को भी खत्म कर देती हैं क्योंकि वे हमें श्रम से मुक्त कर देती हैं और एक फुरसतवाले व्यक्ति का खाली दिमाग, शैतान का घर होता है। "हमारे पूर्वजों ने देखा कि लोग अगर यंत्र वगैरा की झंझट में पड़ेगे तो गुलाम ही बनेंगे और अपनी नीति को छोड़ देंगे। उन्होंने सोच—विचारकर कहा कि हमें अपने हाथ—पैरों से जो काम हो सके वही करना चाहिए। हाथ—पैरों का इस्तेमाल करने में ही सच्चा सुख है, उसी में तन्दुरुस्ती है।" ११२

इसलिए गोंधीजी का कहना है कि "हम हिन्दुस्तान में मिलें कायम करें, उसके बजाय हमारा भला इसी में है कि हम मैनेचेस्टर को और भी रुपये भेजकर उसका सड़ा हुआ कपड़ा काम में लें, क्योंकि उसका कपड़ा काम में लेने से सिर्फ हमारे पैसे ही जायेंगे। हिन्दुस्तान में अगर हम मैनेचेस्टर कायम करेंगे तो पैसा हिन्दुस्तान में ही रहेगा, लेकिन वह पैसा हमारा खून चूसेगा, क्योंकि वह हमारी नीति को बिल्कुल खत्म कर देगा। जो लोग मिलो में काम करते हैं उनकी

नीति कैसी है, यह उन्हीं से पूछा जाय। उनमें से जिन्होंने रुपये जमा किये हैं, उनकी नीति दूसरे पैसे वालों से अच्छी नहीं हो सकती। अमेरिका के राकफेलरों से हिन्दुस्तान के रॉकफेलर कुछ कम हैं, ऐसा मानना निरा अज्ञान है।”

तब क्या मिलो, ट्रामगाड़ियों, बिजली की बत्तियों आदि को बदकर दिया जाये? **गान्धीजी** का उत्तर है कि जो चीज स्थायी या मजबूत हो गयी है, उसे एकाएक बद करना मुश्किल है। लेकिन यदि हम मन में यह तय कर ले कि यंत्र खराब चीज है तो बाद में हम उसका धीरे-धीरे नाश कर सकेंगे। “यह सारा काम सब लोग एक ही समय में करेंगे या एक ही समय में कुछ लोग यंत्र की सब चीजें छोड़ देंगे, यह संभव नहीं है। लेकिन अगर यह विचार सही होगा, तो हम हमेशा शोध-खोज करते रहेंगे और हमेशा थोड़ी-थोड़ी चीजें छोड़ते जायेंगे। अगर हम ऐसा करेंगे तो दूसरे लोग भी ऐसा करेंगे। . . . जो नहीं करेगा वह खोयेगा। . . . यंत्र मरते-मरते कह जाता है कि “मुझसे बचिये, होशियार रहिये”, मुझसे आपको कोई फायदा नहीं होने का।”<sup>993</sup> अतः स्पष्ट है कि हमें मिलो एव बत्तियों का सचेतन रूप से कम उपयोग करते हुए अन्ततः उनसे मुक्ति पा लेनी चाहिए। इसी में मानव जाति का कल्याण है।

(ii) **रेलगाड़ियाँ:-** गान्धीजी की मान्यता है कि यंत्रों के साथ रेलगाड़ियों ने भी हिन्दुस्तान को बर्बाद किया है। बल्कि यदि रेलगाड़ियाँ न होती तो कदाचित् यंत्रों से उतनी हानि न हो पाती क्योंकि चाहकर भी स्वार्थी लोग अपने शोषणतंत्र का जाल इतनी दूर तक नहीं फैला पाते। रेलों ने ही भारतीय लघु एवं कुटीर उद्योगों का नाश किया है। **मार्क्स** ने भी लिखा है कि “मैं जानता हूँ कि अंग्रेज पूँजीपति हिन्दुस्तान में सिर्फ इसीलिए रेल बिछाना चाहते हैं कि बहुत थोड़े खर्च में हिन्दुस्तान के कपास और दूसरे अच्छे माल को अपने कारखानों में ले आएं।”<sup>994</sup> इस बात की पुष्टि मार्क्स के लिखे इन वाक्यों से होती है कि “अंग्रेजों ने कपास की जन्मभूमि में कपड़े की बाढ़ ला दी। १८१८ में उन्होंने जितना कपड़ा भेजा था, उसे ५२ गुना कपड़ा १८ वर्ष बाद १८३६ में हिन्दुस्तान भेजा। १८३७ में मुश्किल से दस लाख गज विलायती मलमल हिन्दुस्तान में आया था, लेकिन दस ही वर्ष बाद १८४७ में ६ करोड़ ४० लाख गज से ऊपर मलमल हिन्दुस्तान आया। लेकिन इसी बीच में ढाका शहर उजड़ गया। वह १५ लाख की जगह सिर्फ २० हजार की बस्ती गयी। इस तरह अपनी कारीगरी के लिए दुनिया भर में मशहूर हिन्दुस्तान के शहर बर्बाद हो गये।”<sup>995</sup>

इसके अतिरिक्त, गान्धीजी के रेल विरोध का कारण इसके द्वारा अंग्रेजों का

हिन्दुस्तान पर पकड़ मजबूत होना तथा इससे महामारी, अकाल एवं दुष्टता में वृद्धि होना है। अपनी इस मान्यता की पुष्टि में उन्होंने लिखा है कि “अगर रेल न हो तो अंग्रेजों का काबू हिन्दुस्तान पर जितना है उतना तो नहीं ही रहेगा। रेल से महामारी फैली है। अगर रेलगाड़ी न हो तो कुछ ही लोग एक जगह से दूसरी जगह जायेंगे और इस कारण सक्रामक रोग सारे देश में नहीं पहुंच पायेंगे। रेल से अकाल बढ़े हैं, क्योंकि रेलगाड़ी की सुविधा के कारण लोग अपना अनाज बेच डालते हैं। जहां महगाई हो, वहां अनाज खिंच जाता है, लोग लापरवाह बनते हैं और उससे अकाल का दुख बढ़ता है। रेल से दुष्टता बढ़ती है। बुरे लोग अपनी बुराई तेजी से फैला सकते हैं। हिन्दुस्तान में जो पवित्र स्थान थे, वे अपवित्र बन गये हैं। पहले लोग बड़ी मुसीबत से वहां जाते थे। ऐसे लोग वहां सच्ची भावना से ईश्वर को भजने जाते थे, अब तो ठगों की टोली सिर्फ ठगने के लिए वहां जाती है।”<sup>११५</sup>

लेकिन यदि कोई यह कहे कि जैसे खराब लोग वहां जा सकते हैं वैसे अच्छे भी तो जा सकते हैं। वे क्यों रेलगाड़ी का पूरा लाभ नहीं लेते? तो गांधीजी का उत्तर है कि “जो अच्छा होता है वह बीरबहूटी की तरह धीरे चलता है। उसकी रेल से नहीं बनती। अच्छा करने वाले के मन में स्वार्थ नहीं रहता। वह जल्दी नहीं करेगा। वह जानता है कि आदमी पर अच्छी बात का असर डालने में बहुत समय लगता है। बुरी बात ही तेजी से बढ़ सकती है। घर बनाना मुश्किल है, तोड़ना सरल है।”<sup>११६</sup> अतः सिद्ध है कि रेल से दुष्टता बढ़ती है, यह बात गांधीजी के मन में अच्छी तरह बैठ गयी है।

(iii) अंग्रेजी शिक्षा:- अंग्रेजी शिक्षा का जो स्वरूप है, उसे गांधीजी सच्ची शिक्षा नहीं मानते। वर्तमान शिक्षा का साधारण अर्थ अक्षर ज्ञान ही होता है। लोगों को लिखना, पढ़ना और हिसाब करना सिखाना बुनियादी या प्राथमिक प्राथमरी- शिक्षा कहलाती है। जबकि गांधीजी का शिक्षा से अभिप्राय यह है कि “बालक की या प्रौढ़ की शरीर मन तथा आत्मा की उत्तम क्षमताओं को उद्घाटित किया जाये और बाहर प्रकाश में लाया जाये।”<sup>११७</sup> चूंकि “मनुष्य न तो कोरी बुद्धि है, न स्थूल शरीर है और न केवल हृदय या आत्मा ही है। इसलिए संपूर्ण मनुष्य के निर्माण के लिए तीनों के उचित और एकरस मेल की जरूरत होती है।”<sup>११८</sup>

लेकिन, उपर्युक्त कसौटी पर अंग्रेजी शिक्षा बिल्कुल खरी नहीं उतरती। गांधीजी ने अपना दृष्टांत दिया है कि “मैं भूगोल विद्या सीखा, खगोल विद्या सीखा, बीज गणित भी मुझे आ गया, रेखा गणित का ज्ञान भी मैंने हासिल किया, भू-गर्भ विद्या को भी पी गया। लेकिन उससे



हिन्दुस्तान पर पकड़ मजबूत होना तथा इससे महामारी, अकाल एवं दुष्टता में वृद्धि होना है। अपनी इस मान्यता की पुष्टि में उन्होंने लिखा है कि “अगर रेल न हो तो अंग्रेजों का काबू हिन्दुस्तान पर जितना है उतना तो नहीं ही रहेगा। रेल से महामारी फैली है। अगर रेलगाड़ी न हो तो कुछ ही लोग एक जगह से दूसरी जगह जायेगे और इस कारण सक्रामक रोग सारे देश में नहीं पहुँच पायेगे। रेल से अकाल बढ़े हैं, क्योंकि रेलगाड़ी की सुविधा के कारण लोग अपना अनाज बेच डालते हैं। जहाँ महगाई हो, वहाँ अनाज खिच जाता है, लोग लापरवाह बनते हैं और उससे अकाल का दुःख बढ़ता है। रेल से दुष्टता बढ़ती है। बुरे लोग अपनी बुराई तेजी से फैला सकते हैं। हिन्दुस्तान में जो पवित्र स्थान थे, वे अपवित्र बन गये हैं। पहले लोग बड़ी मुसीबत से वहाँ जाते थे। ऐसे लोग वहाँ सच्ची भावना से ईश्वर को भजने जाते थे, अब तो ठगों की टोली सिर्फ ठगने के लिए वहाँ जाती है।”<sup>१९६</sup>

लेकिन यदि कोई यह कहे कि जैसे खराब लोग वहाँ जा सकते हैं वैसे अच्छे भी तो जा सकते हैं। वे क्यों रेलगाड़ी का पूरा लाभ नहीं लेते? तो गाँधीजी का उत्तर है कि “जो अच्छा होता है वह बीरबहुती की तरह धीरे चलता है। उसकी रेल से नहीं बनती। अच्छा करने वाले के मन में स्वार्थ नहीं रहता। वह जल्दी नहीं करेगा। वह जानता है कि आदमी पर अच्छी बात का असर डालने में बहुत समय लगता है। बुरी बात ही तेजी से बढ़ सकती है। घर बनाना मुश्किल है, तोड़ना सरल है।”<sup>१९७</sup> अतः सिद्ध है कि रेल से दुष्टता बढ़ती है, यह बात गाँधीजी के मन में अच्छी तरह बैठ गयी है।

(iii) **अंग्रेजी शिक्षा:-** अंग्रेजी शिक्षा का जो स्वरूप है, उसे गाँधीजी सच्ची शिक्षा नहीं मानते। वर्तमान शिक्षा का साधारण अर्थ अक्षर ज्ञान ही होता है। लोगों को लिखना, पढ़ना और हिसाब करना सिखाना बुनियादी या प्राथमिक प्राथमरी— शिक्षा कहलाती है। जबकि गाँधीजी का शिक्षा से अभिप्राय यह है कि “बालक की या प्रौढ़ की शरीर मन तथा आत्मा की उत्तम क्षमताओं को उद्घाटित किया जाये और बाहर प्रकाश में लाया जाये।”<sup>१९८</sup> चूँकि “मनुष्य न तो कोरी बुद्धि है, न स्थूल शरीर है और न केवल हृदय या आत्मा ही है। इसलिए संपूर्ण मनुष्य के निर्माण के लिए तीनों के उचित और एकरस मेल की जरूरत होती है।”<sup>१९९</sup>

लेकिन, उपर्युक्त कसौटी पर अंग्रेजी शिक्षा बिल्कुल खरी नहीं उतरती। गाँधीजी ने अपना दृष्टांत दिया है कि “मैं भूगोल विद्या सीखा, खगोल विद्या सीखा, बीज गणित भी मुझे आ गया, रेखा गणित का ज्ञान भी मैंने हासिल किया, भू-गर्भ विद्या को भी पी गया। लेकिन उससे

क्या? उससे मैंने अपना कौन-सा भला किया? अपने आस-पास के लोगो का क्या भला किया?"<sup>120</sup> इस प्रकार गाँधीजी को उच्च अंग्रेजी शिक्षा अनुपयोगी एवं अकल्याणकारी मालूम हुई।

गाँधीजी की अंग्रेजी शिक्षा पर गभीर आपत्ति उसके विदेशीपन को लेकर है। उनका कहना है कि यह हमारे मस्तिष्क पर अतिरिक्त भार है, यह हमें अपने ही घर में पराया बना देता है, यह कितना दुःखद है। उन्होंने अपना कटु अनुभव लिखा है कि "जितना गणित, रेखागणित, बीजगणित, रसायनशास्त्र और ज्योतिष सीखने में मुझे चार साल लगे, अगर अंग्रेजी के बजाय गुजराती में उन्हें पढ़ा होता तो उतना मैंने एक ही साल में आसानी से सीख लिया होता।

गुजराती का मेरा शब्दज्ञान कहीं ज्यादा समृद्ध हो गया होता और उस ज्ञान का मैंने अपने घर में उपयोग किया होता। लेकिन इस अंग्रेजी के माध्यम ने तो मेरे और मेरे कुटुम्बियों के बीच, जो कि अंग्रेजी स्कूल में नहीं पढ़े थे, एक अगम्य खाई खड़ी कर दी। इस तरह मैं अपने ही घर में बड़ी तेजी के साथ अजनबी बनता जा रहा था।"<sup>121</sup>

अंग्रेजी शिक्षा को गुलामी का प्रतीक मानते हुए गाँधीजी ने लिखा है कि "आपको समझना चाहिए कि अंग्रेजी शिक्षा लेकर हमने राष्ट्र को गुलाम बनाया है। अंग्रेजी शिक्षा से दम, राग, जुल्म वगैरा बढ़े हैं। अंग्रेजी शिक्षा पाये हुए लोगो ने प्रजा को ठगने में, उसे परेशान करने में कुछ भी उठा नहीं रखा है। .. क्या यह कम जुल्म की बात है कि अपने देश में अगर मुझे इसाफ पाना हो, तो मुझे अंग्रेजी भाषा का उपयोग करना चाहिए। बैरिस्टर होने पर मैं स्वभाषा में बोल ही नहीं सकता। दूसरे आदमी को मेरे लिए तरजुमा कर देना चाहिए। यह कुछ कम दम है? यह गुलामी की हद नहीं तो और क्या है?"<sup>122</sup> पर अपनी इस गुलामी के लिए गाँधीजी ने वास्तव में स्वयं को ही जिम्मेदार माना है।

उल्लेखनीय है कि गाँधीजी अक्षर ज्ञान को स्वयं में बुरा नहीं समझते। उनका सिर्फ यह कहना है कि शिक्षा में प्राथमिक महत्व नीति को होना चाहिए। इसके बाद यदि हम अक्षर ज्ञान पाते हैं तो उसका अच्छा उपयोग कर सकते हैं।

(iv) वकील:- गाँधीजी की राय है कि "वकीलो ने हिन्दुस्तान को गुलाम बनाया है, हिन्दू-मुसलमानों के झगड़े बढ़ाये हैं और अंग्रेजी हुकूमत को यहां मजबूत किया है।"<sup>123</sup>

गाँधीजी का कहना है कि "लोग दूसरों का दुःख दूर करने के लिए नहीं, बल्कि पैसा पैदा करने के लिए वकील बनते हैं। वह एक कमाई का रास्ता है। इसलिए वकील का स्वार्थ झगड़ा बढ़ाने में है।"<sup>124</sup> अतः जब हिन्दू-मुसलमान का झगड़ा होता है तो वे उनमें समझौता

कराने की बजाय अपने मुवक्किल के पक्ष में ऐसे-ऐसे तर्क दूढ़ते हैं कि जिसका स्वयं उसे भी पता नहीं होता। यदि वह ऐसा न करे तो अपने पेशे की बट्टा लगाएगा। वकीलों के कारण कुछ खानदान बर्बाद हो गये, भाइयों में जहर दाखिल हो गया, कुछ रियासते कर्जदार हो गयीं।

लेकिन, गाँधीजी की दृष्टि में वकीलों से सबसे बड़ा नुकसान तो यह हुआ कि अंग्रेजों का जुआ हमारी गर्दन पर बहुत मजबूत जम गया है। वे लिखते हैं कि “ये अदालतें लोगों के भले के लिए नहीं हैं। जिन्हें अपनी सत्ता कायम रखनी है, वे अदालतों के जरिये लोगों को बस में रखते हैं। अंग्रेजों ने अदालतों के जरिये हम पर अकुश जमाया है और अगर हम वकील न बने तो ये अदालतें चल ही नहीं सकती। अगर अंग्रेज ही जज होते, अंग्रेज ही वकील होते और अंग्रेज ही सिपाही होते, तो वे सिर्फ अंग्रेजों पर ही राज करते। हिन्दुस्तानी जज और हिन्दुस्तानी वकील के बगैर उनका काम चल नहीं सका। अंग्रेजी सत्ता की एक मुख्य कुजी उनकी अदालतें हैं और अदालतों की कुजी वकील हैं। अगर वकील वकालत करना छोड़ दें और वह पेशा वेश्या के पेशे जैसा नीच माना जाय, तो अंग्रेजी राज एक दिन में टूट जाय।”<sup>१२५</sup>

अतः सिद्ध है कि वकालत पेशे में ही बुराई निहित है और “वकीलों की भलमनसी के जो बहुत से किस्से देखने में आते हैं, वे तभी हुए जब वे अपने को वकील समझना भूल गये।”<sup>१२६</sup>

(v) **डॉक्टर:-** गाँधीजी की मान्यता है कि वकील के समान डॉक्टर भी नीति-धर्मनाशक हैं। अस्पताले पाप की जड़ हैं क्योंकि डॉक्टरों का काम सिर्फ शरीर को सभालने का है या शरीर को सभालने का भी नहीं है। रोग होते हैं हमारी अज्ञानता एवं लापरवाही के कारण तथा डॉक्टर दवा देकर उसे ठीक कर देता है। जिससे हम फिर कोई समय नहीं बरतते और डॉक्टर की शरण में जाते रहते हैं। यदि डॉक्टर बीच में नहीं आता तो हम अपने मन को मजबूत बनाते, पर डॉक्टर के कारण ही हमारा मन कमजोर बना रहता है और मैं निर्विषयी होकर सुखी नहीं हो पाता।

गाँधीजी धार्मिक दृष्टि से डॉक्टरी पेशा को बहुत हानिकारक मानते हैं। उनका कहना है कि “यूरोप के डॉक्टर तो हद करते हैं। वे सिर्फ शरीर के ही गलत जतन के लिए लाखों जीवों को हर साल मारते हैं, जिंदा जीवों पर प्रयोग करते हैं। ऐसा करना किसी भी धर्म को मंजूर नहीं। हिन्दू, मुसलमान, ईसाई, जरथोस्ती सब धर्म कहते हैं कि आदमी के शरीर के लिए इतने जीवों को मारने की जरूरत नहीं। डॉक्टर हमें धर्म भ्रष्ट करते हैं। उनकी बहुत सी दवाओं में चरबी या दारू होती है। इन दोनों में से एक भी चीज हिन्दू, मुसलमान को चल सके, ऐसी

नहीं है।”<sup>१२७</sup>

पुनः “डॉक्टर के पेशे में परोपकार की भी भावना नहीं होती। ये लोग रूतवे एवं पैसे के लिए इस धंधे को अपनाते हैं। डॉक्टर सिर्फ आडम्बर दिखाकर ही लोगों से बड़ी फीस वसूल करते हैं और अपनी एक पैसे की दवा के कई रुपये लेते हैं। यो विश्वास में और चगे हो जाने की आशा में लोग डॉक्टरों से ठगे जाते हैं।”<sup>१२८</sup>

(vi) **संसद:-** गान्धीजी ने ससदीय राज-व्यवस्था को निकम्मी और जनता को गुमराह करने वाला माना है। इससे भलाई का आभास तो होता है, पर वास्तव में भलाई होती नहीं। गान्धीजी ने (अंग्रेजी) संसद को बोझ और वेश्या कहा है क्योंकि “अब तक उस संसद ने अपने आप एक भी अच्छा काम नहीं किया। अगर उस पर जोर-दबाव डालने वाला कोई न हो तो वह कुछ भी न करे, ऐसी उसकी कुदरती हालत है। और वह वेश्या है, क्योंकि जो मन्त्रिमंडल उसे रखे उसके पास वह रहती है। आज उसका मालिक एस्किवथ है, तो कल बालफर होगा और परसों कोई तीसरा।”<sup>१२९</sup>

गान्धीजी का कहना है कि “कोई संसद बोझ तभी नहीं कही जायेगी, जब चुने गये योग्य”-मेम्बर सेवाभाव से काम करे। चूँकि उसके मेम्बर सुशिक्षित-संस्कारी माने जाते हैं अथवा होने चाहिए, इसलिए संसद को न तो अर्जी की जरूरत होनी चाहिए, न दबाव की। उस संसद का काम इतना सरल होना चाहिए कि दिन-व-दिन उसका तेज बढ़ता जाय और लोगों पर उसका असर होता जाये।”<sup>१३०</sup>

लेकिन, अफसोस कि “पार्लियामेन्ट के मेम्बर दिखावटी और स्वार्थी पाये जाते हैं। सब अपना मतलब साधने की सोचते हैं। सिर्फ डर के कारण ही संसद कुछ काम करती है। जो काम आज किया वह कल उसे रद्द करना पड़ता है। आज तक एक भी चीज को संसद ने ठिकाने लगाया हो, ऐसी कोई मिसाल देखने में नहीं आती। बड़े सवाल की चर्चा जब संसद में चलती है, तब उसके मेम्बर पैर फैलाकर लेटते हैं या बैठे-बैठे झपकियाँ लेते हैं। उस संसद में मेम्बर इतने जोरो से चिल्लाते हैं कि सुनने वाले हैरान-परेशान हो जाते हैं। . . . प्रधानमंत्री को संसद की थोड़ी ही परवाह रहती है। वह तो अपनी सत्ता के मद में मस्त रहता है। अपना दिल कैसे जीते, इसी की लगन उसे रहती है। संसद सही काम कैसे करे, इसका वह बहुत कम विचार करता है। जिसे हम घूस कहते हैं, वह घूस वे खुल्लम-खुल्ला नहीं लेते-देते . . . . लेकिन वे दूसरों से काम निकालने के लिए उपाधि वगैरा की घूस बहुत देते हैं।

उनमे शुद्ध भावना और सच्ची ईमानदारी नहीं होती।”<sup>१३१</sup>

किन्तु गाँधीजी का कहना है कि इसमे अंग्रेजों का कोई खास कसूर नहीं है, बल्कि उनकी—यूरोप की—आजकल की सभ्यता का कसूर है। वह सभ्यता नुकसानदेह है और उससे यूरोप की प्रजा पामाल होती जा रही है। और अगर हिन्दुस्तान अंग्रेज प्रजा की नकल करे तो हिन्दुस्तान पामाल हो जाये ऐसा मेरा ख्याल है। “मेरे हिसाब से ही नहीं, बल्कि अंग्रेज लेखकों के हिसाब से भी यह सभ्यता बिगाड़ करने वाली है। उसके बारे में बहुत किताबें लिखी गयी हैं। वहाँ इस सभ्यता के खिलाफ मडल भी कायम हो रहे हैं।”<sup>१३२</sup>

(ख) सच्ची सभ्यता अर्थात् हिन्दुस्तानी सभ्यता :- गाँधीजी ने सच्ची सभ्यता को परिभाषित करते हुए लिखा है कि “सभ्यता वह आचरण है जिससे आदमी अपना फर्ज अदा करता है। फर्ज अदा करने के माने हैं नीति का पालन करना। नीति के पालन का मतलब है अपने मन और इन्द्रियों को वश में रखना। ऐसा करते हुए हम अपने को (अपनी असलियत को) पहचानते हैं। यही सभ्यता है। इससे जो उल्टा है वह बिगाड़ करने वाला है।”<sup>१३३</sup>

सभ्यता की उपर्युक्त कसौटी पर हिन्दुस्तान बिल्कुल खरा उतरता है, ऐसा गाँधीजी का मत है। इसकी पुष्टि में वे कहते हैं कि “मनुष्य की वृत्तियाँ चंचल हैं। उसका मन बेकार की दौड़-धूप किया करता है। उसका शरीर जैसे-जैसे ज्यादा दिया जाय वैसे-वैसे ज्यादा मॉगता है। ज्यादा लेकर भी वह सुखी नहीं होता। भोग भोगने से भोग की इच्छा बढ़ती जाती है। इसलिए हमारे पुरखों ने भोग की हद बँध दी। बहुत सोचकर उन्होंने देखा कि सुख-दुख तो मन के कारण है। अमीर अपनी अमीरी की वजह से सुखी नहीं है, गरीब अपनी गरीबी के कारण दुखी नहीं है। अमीर दुखी देखने में आता है और गरीब सुखी देखने में आता है। करोड़ों लोग तो गरीब ही रहेंगे। ऐसा देखकर उन्होंने भोग की वासना छुड़वाई। हजारों साल पहले जो हल काम में लिया जाता था, उससे हमने काम चलाया। हजारों साल पहले जैसे झोपड़े थे, उन्हें हमने कायम रखा। हजारों साल पहले जैसी हमारी शिक्षा थी, वही चलती आई। हमने नाशकारक होड़ को समाज में जगह नहीं दी, सब अपना-अपना धधा करते थे। उसमें उन्होंने दस्तूर के मुताबिक दाम लिये। ऐसा नहीं था कि हमें यंत्र वगैरा की खोज करना आता ही नहीं था। लेकिन हमारे पूर्वजों ने देखा कि लोग अगर यंत्र वगैरा की झंझट में पड़ेंगे, तो गुलाम ही बनेंगे और अपनी

गाँधीजी का कहना है कि हिन्दुस्तान में अदालतें थी, वकील थे, डॉक्टर—वैद्य थे, लेकिन वे सब ठीक ढंग से नियम के अनुसार चलते थे। वकील, डॉक्टर वगैरा लोगो में लूट नहीं चलाते थे। इन्सान काफी अच्छा होता था। उन्हें भरमाने वाले स्वार्थी लोग नहीं थे। और जहाँ यह चाडाल सभ्यता नहीं पहुँची है, वहाँ हिन्दुस्तान आज भी वैसा ही है। इसीलिए “मैं मानता हूँ कि जो सभ्यता हिन्दुस्तान ने दिखायी है, उसको दुनिया में कोई नहीं पहुँच सकता। जो बीज हमारे पुरखों ने बोये हैं, उनकी बराबरी कर सके, ऐसी कोई चीज देखने में नहीं आयी। रोम मिट्टी में मिल गया, ग्रीस का सिर्फ नाम ही रह गया, मिस्र की बादशाही चली गई, जापान पश्चिम के शिकजे में फँस गया और चीन का कुछ भी कहा नहीं जा सकता। लेकिन गिरा—टूटा जैसा भी हो, हिन्दुस्तान आज भी अपनी बुनियाद में मजबूत है। हिन्दुस्तान की सभ्यता का झुकाव नीति को मजबूत करने की ओर है, पश्चिम की सभ्यता का झुकाव अनीति को मजबूत करने की ओर है, इसलिए मैंने उसे हानिकारक कहा है। पश्चिम की सभ्यता निरीश्वरवादी है, हिन्दुस्तान की सभ्यता ईश्वर को मानने वाली है।”<sup>134</sup>

अतः गाँधीजी की सलाह है कि “यो समझकर, ऐसी श्रद्धा रखकर, हिन्दुस्तान के हितचिंतको को चाहिए कि वे हिन्दुस्तान की सभ्यता से, बच्चे जैसे माँ से चिपटा रहता है वैसे, चिपटे रहे।”<sup>135</sup>

(ग) **मूल्यांकन :-**गाँधीजी अपने सभ्यता—दर्शन पर आजीवन कायम रहे। उनकी यह धारणा धीरे—धीरे मजबूत ही होती गयी। लेकिन वे इस सभ्यता को जनता पर थोपना नहीं चाहते थे, पर चाहते थे कि पूरा विश्व समुदाय नहीं तो कम—से—कम भारत की जनता इसका आचरण करे। व्यक्तिगत रूप से तो वे इसका आचरण करते ही थे।

गाँधीजी ने आधुनिक पूँजीवादी सभ्यता के जिन दोषों एवं अवगुणों की चर्चा की है, वह बिल्कुल सही तथा उनकी गहन अंतर्दृष्टि का परिचायक है। लेकिन उन्होंने इन दोषों से बचने का जो उपाय बताया है, वह उनके अल्प ऐतिहासिक ज्ञान, गलत इतिहास—बोध एवं भविष्य की दृष्टि के अभाव का द्योतक है।

सर्वप्रथम, उनकी यह मान्यता कि पश्चिम की सभ्यता निरीश्वरवादी एवं भौतिकवादी तथा भारत की सभ्यता ईश्वरवादी व अध्यात्मवादी है, नितान्त भ्रान्तिपूर्ण है। भारत के प्रसिद्ध नौ दार्शनिक संप्रदायों में पौंच—चार्वाक, जैन, बौद्ध, सांख्य एवं मीमांसा—निरीश्वरवादी है। प्रारंभिक वैशेषिक दर्शन का भी ईश्वर से कोई खास संबंध का पता नहीं चलता। तब हम क्यों न मानें कि

भारतीय सभ्यता भी निरीश्वरवादी थी? लेकिन चार्वाक को छोड़कर शेष सभी दर्शनो में कालांतर में किसी न किसी प्रकार ईश्वर को मानने की प्रवृत्ति दिखाई देती है क्योंकि वह प्रवृत्ति आम जनता में थी। और उन्हें आकृष्ट करने के लिए 'ईश्वर' शब्द का इस्तेलाम करना जरूरी था। वस्तुतः दोनों ही सभ्यताओं में दोनों प्रकार की विचारधाराएँ प्राचीन काल से ही प्रचलित रही हैं। पर मान्यता ईश्वरवादी—अध्यात्मवादी विचारधारा को ही मिली है। पहली बार सोवियत संघ में साम्यवादी क्रांति के बाद निरीश्वरवादी एवं भौतिकवादी विचारधारा का प्रभुत्व स्थापित हुआ था। अतः पूर्व एवं पश्चिम का भेद उपर्युक्त आधार पर नहीं किया जा सकता।

पुनः गाँधीजी ने सिर्फ आधुनिक यूरोपीय सभ्यता को रोगमय माना है। तब तो उनकी आलोचना केवल २००—३०० वर्ष पूर्व की यूरोपीय सभ्यता पर ही लागू होनी चाहिए। ऐसी स्थिति में संपूर्ण यूरोपीय सभ्यता को शैतानी या चाडाल सभ्यता कहना क्या अनुचित नहीं है? निश्चित ही अनुचित है। अतः यहाँ पश्चिम एवं पूर्व की सभ्यता की तुलना के स्थान पर प्राचीन एवं अर्वाचीन सभ्यता की तुलना करना लाजिमी होगा। और तब प्राचीन यूरोपीय सभ्यता को भी हमें भारतीय सभ्यता की तरह नीति—धर्ममय मानना होगा।

अब प्रश्न है कि क्या वाकई प्राचीन सभ्यता, आधुनिक सभ्यता की तुलना में ज्यादा नीतिमय थी? क्या वाकई कभी सतयुग था? यदि हम ऐतिहासिक तथ्यों की रोशनी में देखें तो सतयुग आत्मश्लाघा से ग्रस्त जाति की कल्पना के सिवा कुछ न लगेगा। दास युग एवं सामन्तयुग में इसी भारत भूमि में शूद्रों को अछूत घोषित कर दिया गया, उनके साथ पशुओं से भी बदतर व्यवहार किया गया, वेद पढ़ने पर उनकी जिह्वा काटने का विधान किया गया, छोटी सी भूल पर उनकी जान ले ली जाती थी, देवदासी, सती एवं नियोग जैसी कुप्रथाएँ थीं। अन्य अनेक अमानवीय बातें भारतीय सभ्यता पर कलक के रूप में विद्यमान थीं। पर गाँधीजी इनको सभ्यता के आम दोष मानकर सतोष कर लेते हैं, जबकि आधुनिक सभ्यता की तुलना में कई गुना गंभीर थी। सबसे शर्मनाक बात यह है कि भारतीय सभ्यता की बुराइयों धर्मशास्त्रों द्वारा महामंडित हैं।

दास एवं सामन्तयुग में गरीब जनता की भयंकर कठिनाइयों का वर्णन करते हुए श्री यशपाल लिखते हैं कि "उस युग में बड़े—बड़े मालिक अपने शारीरिक सुख के लिए सवारी और घरेलू काम—धंधों में निदर्यता से सैकड़ों दासों का उपयोग पशुओं की तरह करते थे। . दासों और सेवकों के कंधों पर सवारी करना, मालिकों के विश्राम के लिए सेवकों का रात—रात भर पखे डुलाना, मालिकों की जल—क्रीड़ा के लिए सैकड़ों दासों का मिलो से जल ढो—ढोकर

लाना, मालिको का सैकड़ो स्त्रियो को भोग और विनोद की वस्तु बनाकर महलो मे बन्द कर लेना ऐसी बाते है जिन्हे पूँजीवादी समाज नही सह सकता, परन्तु सामन्ती समाज मे मालिको के यह सब अधिकार न्याय, अहिंसा, सस्कृति और कुलीनता के लक्षण माने जाते थे।” <sup>439</sup>

मेरे विचार मे, जहाँ मनुस्मृति मे “एक ब्राहमण द्वारा किसी शूद्र की हत्या करने पर उसे वही प्रायश्चित्त करने का विधान था जो एक बिल्ली, मेढक, कुत्ता या कौआ मार डालने पर करना होता था” <sup>440</sup>, वहाँ आज भारतीय सविधान मे इन छोटे जीवो की भी हत्या करने पर सजा का प्रावधान है। अतः यह सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है कि आधुनिक सभ्यता, दास एव सामन्तयुगीन सभ्यता से ज्यादा नैतिक एव मानवीय है।

गँधीजी मशीन, रेल, वकालत, डॉक्टरी आदि को कुछ इस ढंग से पेश करते है, मानो ये निरपेक्ष रूप से बुरे है। लेकिन दूसरी तरफ यह भी कहते है कि अन्ततः इस बुराई के लिए हम सब जिम्मेदार है। वे वकालत को बुरा एव त्याज्य मानते है तथा कहते है कि स्व० मनमोहन घोष जैसे लोग भलेमानस तभी हुए जब स्वयं को वकील समझना भूल गए। तो हम इस पर क्यों न विचार करे कि वे कौन सी मनो-भौतिक परिस्थितियाँ थी, जिन्होंने ऐसे लोगो को उत्पन्न किया? यदि सभी वकील गँधीजी एव मनमोहन घोष जैसे हो जाये, तो वकालत कैसे बुरा होगा? गँधीजी जैसे लोग तभी पैदा होते है जब व्यक्तिगत हित की जगह सामाजिक हित सर्वोपरि हो जाता है। अतः यदि समाज मे सामूहिकता की भावना उत्पन्न करने वाली परिस्थितियाँ उत्पन्न कर दी जाये, तो वकील एव डॉक्टर होना हानिकारक की जगह लाभदायक ही होगा। सामतवादी समाज मे डॉक्टर-वैद्य होना यदि सम्मानित पेशा था तो सिर्फ इसलिए कि ग्राम-समाज के कारण परस्पर भाई-चारा का सबध कायम हो जाता था और वहाँ डॉक्टर उसका ईमानदारी से बिना लाभ की आशा के इलाज करता था।

इसी प्रकार, आधुनिक पूँजीवाद व्यवस्था के आर्थिक शोषण से बचने का उपाय यह नहीं है कि हम ग्रामीण जीवन की ओर उन्मुख होकर चर्खा को अपना ले। पीछे लौटने का कोई उपाय नहीं है, इसलिए बेहतर है कि पूँजीवाद को दोषमुक्त कर उसे परिष्कृत रूप मे अपनाये। पूँजीवाद समाज की सबसे बड़ी बुराई है—व्यक्तिगत स्वामित्व एवं प्रतियोगिता। अब जबकि उत्पाद का स्वरूप सामाजिक हो गया है, तब भी उस पर मध्ययुगीन व्यक्तिगत अधिकार की परंपरा कायम है। इसी विसंगति के कारण पूँजीवादी समाज के भीतर ~~आज के~~ <sup>आज के</sup> सारे सामाजिक विरोधो का बीज है। गला काट प्रतियोगिता इसी का परिणाम है। यदि सामूहिक उत्पादन का लाभ



सभी उत्पादकों को मिले तो उसमें प्रतियोगिता के लिए जगह ही नहीं बचेगी, तथा आपस में पारिवारिक एकता कायम होगी। फिर न कोई मालिक होगा, न कोई नौकर। तो कोई किसी का शोषण कैसे करेगा।

लेकिन, यदि हम गाँधीजी की बात मानकर चर्खा तथा लघु एव कुटीर उद्योग को अपना लेगे तो उत्पादन में भारी ह्रास के कारण जीवनोपयोगी वस्तुओं के लिए संघर्ष आरम्भ हो जाएगा। और फिर गाँधीजी का नैतिक उपदेश कोई काम नहीं आएगा। एंगेल्स ने लिखा है कि “समाज का शोषक एवं शोषित वर्गों में, शासक और उत्पीड़ित वर्गों में बँटवारा, इस बात का आवश्यक परिणाम था कि पुराने जमाने में उत्पादन का विकास सीमित और अपर्याप्त था।”<sup>१५</sup>

अतः संघर्ष एव शोषण मुक्त समाज के लिए किसी भी वस्तु के भारी उत्पादन की जरूरत होगी, जोकि मशीन एव तकनीक के विकास द्वारा ही संभव है। यदि मानव-जाति बुद्धिमतापूर्वक इनका उपयोग करे तो निश्चित ही वह धरा को स्वर्ग बना सकेगी। उसके लिए चर्खा अनुपयोगी ही नहीं, आत्मघातक भी है।

## माक्सवाद के मूल आधार

कार्ल मार्क्स महानतम विचारकों में से एक है। वे मूलतः दर्शनशास्त्र के विद्यार्थी थे, किन्तु उनका चिन्तन व अध्ययन किसी विशेष क्षेत्र तक सीमित नहीं था बल्कि ज्ञान की सभी महत्वपूर्ण शाखाओं पर उन्होंने अमिट प्रभाव डाला है। दर्शन, इतिहास, अर्थशास्त्र, समानशास्त्र, राजनीतिशास्त्र के तो वे पंडित ही थे। पर मार्क्स कोरे पंडित नहीं थे, क्योंकि उनकी रुचि सिर्फ जीवन और जगत् की व्याख्या में न होकर उसे बदलने में है। उन्होंने लिखा है—“दार्शनिकों ने विभिन्न विधियों से विश्व की केवल व्याख्या ही की है, लेकिन प्रश्न विश्व को बदलने का है।”<sup>१६</sup>

और विश्व को बदलने के उद्देश्य से मार्क्स ने विश्व को शासित करने वाले नियमों और विधियों की खोज की, जिनमें मुख्य है—द्वन्द्वात्मक और ऐतिहासिक भौतिकवाद, वर्ग-संघर्ष, अतिरिक्त मूल्य का सिद्धांत। साथ ही, उन्होंने समाज में धर्म की अत्यन्त हानिकारक भूमिका को भी पाया। चूँकि धर्म में ईश्वर, आत्मा, स्वर्ग, नरक, मोक्ष जैसे पारलौकिक विषयों को महत्व दिया जाता है, इसलिए लोग जीवन-जगत् के प्रति यथार्थ दृष्टिकोण न रखने के कारण समस्या का वास्तविक समाधान भी नहीं पाते। अतः अब हम पहले मार्क्स के विचार के निषेधात्मक पक्ष की विवेचना करेंगे, फिर विध्यात्मक पक्ष की।

## १. तत्वमीमांसीय मान्यताएँ :-

(क) **ईश्वर मनुष्य का मानस-पुत्र है:-** मार्क्स को अनुभव एवं अनुमान, किसी भी आधार पर ईश्वर की सत्ता का अहसास नहीं होता। ईश्वर जगत् का स्रष्टा एवं नियन्ता है, ईश्वर ने किसी खास प्रयोजन से इसकी रचना की, ईश्वर अजन्मा है आदि कथनो एवं युक्तियों में मार्क्स को कोई दम नहीं नजर आता। ऐतिहासिक विकास-क्रम में देखने पर उन्हें लगता है कि ईश्वर मनुष्य की अज्ञानता एवं दुर्बलता का प्रतिफल है। न तो मनुष्य के मन में पूर्णता का प्रत्यय है और न ही पूर्ण ईश्वर का अस्तित्व है। ईश्वर का वर्तमान स्वरूप वही नहीं है जो आदिम समाजों में था। जैसे-जैसे समाज की भौतिक स्थितियों में अंतर होता गया और लोगों के रहन-सहन एवं जीवन स्तर में परिवर्तन होता गया, वैसे-वैसे ईश्वर का स्वरूप भी बदलता गया। तात्पर्य कि जैसा युग, वैसा मनुष्य और जैसा मनुष्य, वैसा ही उसका ईश्वर। ईश्वर की अवधारणा के इसी क्रमिक विकास का वर्णन करते हुए एंगेल्स ने लिखा है कि “प्राकृतिक शक्तियों के मानवीकरण द्वारा प्रथम देवताओं की उत्पत्ति हुई। धर्म के विकास-क्रम में ये देवता अधिकाधिक पारलौकिक रूप ग्रहण करते गये। यहाँ तक कि अन्ततः मनुष्य के बौद्धिक विकास में स्वभावतः होने वाली पृथक्करण की प्रक्रिया में—मैं कहूँगा वस्तुतः आसवन द्वारा—अनेकानेक परिमित और एक-दूसरे को परिसीमित करने वाले देवताओं में से, मानव मस्तिष्क में, एकमात्र परमात्मा—एकेश्वरवादी धर्मों के परमात्मा का विचार उत्पन्न हुआ।”<sup>१४</sup> अतः सिद्ध है कि ईश्वर कोई वस्तुगत सत्ता न होकर मन प्रसूत सत्ता है।

उल्लेखनीय है कि ईश्वर संबंधी सैद्धान्तिक वाद-विवाद में मार्क्स की कोई विशेष रुचि नहीं थी। अपितु उनकी दिलचस्पी इस बात में थी कि ईश्वर और धर्म का जो हानिकारक प्रभाव सामाजिक जीवन पर पड़ रहा है, उसे कैसे रोका जाये। अतः मार्क्स-एंगेल्स को ‘व्यावहारिक निरीश्वरवादी’ ही कहा जा सकता है।

(ख) **आत्मा, कर्मवाद, पुनर्जन्म एवं मोक्ष सब भ्रम:-** एक भौतिकवादी विचारक होने के नाते मार्क्स आत्मा जैसी किसी शरीर से स्वतंत्र, चेतन, नित्य एवं अपरिवर्तनशील सत्ता को नहीं मानते। उनका मानना है कि इस परिवर्तनशील भौतिक जगत् में कुछ भी नित्य एवं अपरिवर्तनशील नहीं है। प्रकृति से भिन्न आत्मा जैसी किसी नित्य चेतन सत्ता का कोई अस्तित्व नहीं है क्योंकि चेतना भौतिक पदार्थों के निश्चित विकास-क्रम में उत्पन्न होती है। चेतना, शरीर का गुण-धर्म है। विचार व चिन्तन आत्मा का कार्य न होकर मस्तिष्क का कार्य है और मस्तिष्क

हमारे भौतिक शरीर का एक अंग ही है। **मार्क्स** के शब्दों में, “विचार इसके सिवा और कुछ नहीं कि भौतिक ससार मानव—मस्तिष्क में प्रतिबिम्बित होता है और चितन के रूपों में बदल जाता है।”<sup>११२</sup> लेनिन ने भी मार्क्स का समर्थन करते हुए मस्तिष्क से स्वतंत्र विचार का अस्तित्व मानने वाले दर्शन को ‘मस्तिष्क शून्य दर्शन’ कहा है।

आत्मा एवं उसकी अमरता की धारणा मानव जाति के मन में कैसे उत्पन्न हुई, इसका उत्तर देते हुए **एंगेल्स** लिखते हैं कि “अतिप्राचीन काल से ही जब मनुष्य को स्वयं अपने शरीर की रचना के बारे में कोई जानकारी नहीं थी, सपने में देखी प्रेत-छायाओं के प्रभाव से वह यह विश्वास करने लगा था कि उसका चिन्तन एवं उसका सवेदन उसके शरीर की क्रियाएँ नहीं, बल्कि एक विशिष्ट जीवात्मा (जो अपने शरीरों से कुछ समय के लिए विचरण करती है) की क्रियाएँ हैं, जो शरीर में निवास करती है और जो मृत्यु के समय शरीर का परित्याग कर देती है। और तभी से मनुष्य इस आत्मा एवं वाह्य जगत् के संबंध पर विचारने को विवश हुआ। मृत्यु के पश्चात् यदि आत्मा शरीर का परित्याग करके जीवित रहती है, तो उसके लिए एक और विशिष्ट मृत्यु का आविष्कार करने का सवाल नहीं उठता। इस तरह उसके अमरत्व की धारणा उत्पन्न हुई।”<sup>११३</sup> अतः स्पष्ट है कि आत्मा एवं अमरत्व की धारणा आदिम मनुष्य की अज्ञानता का परिणाम है, किसी वैज्ञानिक चिन्तन का प्रतिफल नहीं।

**एंगेल्स** इस मत का खंडन करते हैं कि अमरत्व की धारणा मनुष्य की किसी अतृप्त इच्छा व आकांक्षा का फल है, जिसके द्वारा वह जीवन में सान्त्वना एवं सतोष प्राप्त करता है। वे लिखते हैं कि “सान्त्वना प्राप्त करने की धार्मिक अभिलाषा से नहीं, बल्कि आम सार्विक अज्ञानता के कारण उठ खड़ी हुई इस उलझन ने कि एक बार आत्मा का अस्तित्व मान लिये जाने पर शारीरिक मृत्यु के बाद उस आत्मा का क्या किया जाये, सामान्य रूप से वैयक्तिक अमरत्व की क्लान्तिकर धारणा के लिए मार्ग प्रशस्त कर दिया।”<sup>११४</sup>

इस प्रकार, आत्मा एवं अमरत्व को न मानने के कारण **मार्क्स** इस पर अनिवार्यतः अवलंबित पुनर्जन्म, कर्मवाद एवं मोक्ष को भी नहीं मानते। चूँकि पुनर्जन्म नहीं है, इसलिए वर्तमान जीवन के कर्मों का फल अगले जीवन में भोगने का प्रश्न ही नहीं उठता। पुनः जब आत्मा ही नहीं तो मोक्ष किसका? हाँ, वर्तमान जीवन में ही दुःखों की अधिकतम निवृत्ति तथा सुख की अधिकतम प्राप्ति को ही वे मोक्ष मानते हैं क्योंकि उनकी दृष्टि में जीते जी दुःखों की आत्यन्तिक निवृत्ति असंभव है।

## २. धर्म

कुछ धार्मिक आध्यात्मिक विचारको की मान्यता है कि धर्म भी भूख, प्यास, नींद, काम की तरह मनुष्य की मूल-प्रवृत्ति है। धार्मिक भावनाएँ मनुष्य के अंदर प्राकृतिक रूप से अतर्निहित होती हैं।

किन्तु, मार्क्सवाद का मत है कि ऐसी कोई जन्मजात अभिवृत्ति मनुष्य के मन में नहीं होती। बल्कि जन्म के पश्चात् प्रकृति एवं सामाजिक परिवेश के सापेक्ष ही धार्मिक भावना का उदय होता है। अज्ञानता एवं असमर्थता जन्म भय ही धर्म के मूल में है। लेनिन ने लिखा है कि “भय ने ही भगवान की रचना की।”<sup>१४५</sup>

मार्क्स एंगेल्स का कहना है कि आदिमयुगीन मनुष्य का जीवन पूर्णतः प्रकृति की अधः शक्तियों के अधीन था। प्रकृति पर उसका किसी प्रकार का कोई नियंत्रण नहीं था। ऐसी स्थिति में उसका जीवन अत्यन्त सत्रासपूर्ण था। सर्दी, गर्मी, वर्षा, बादल, बिजली तथा अनेक जीव-जंतुओं से मौत का भय उसे हमेशा सताता रहता था और वह उनसे मुक्ति चाहता था। पर भय के उन कारणों को मिटाना उसकी सामर्थ्य के बाहर था। अतः वह उन भयोत्पादक शक्तियों से ही कृपा दृष्टि की याचना के लिए विवश था तथा इसके लिए वह पूजा-प्रार्थना, बलि इत्यादि उपचार किया करता था। आदिम मानव ने प्रकृति की शक्तियों को चेतन सत्ता मानकर उसका मानवीकरण कर दिया, फलतः उस पर देवत्वरोपण हो गया। अतः धर्म का मूल आदिम मनुष्य की असहायवस्था एवं भय में है। एंगेल्स के शब्दों में, “हर प्रकार का धर्म मनुष्यों के दिमागों में उन बाह्य शक्तियों के काल्पनिक प्रतिबिम्ब के सिवा और कुछ नहीं होता, जो उनके दैनिक जीवन पर शासन करती हैं। इस प्रतिबिम्ब में पार्थिव शक्तियाँ अलौकिक शक्तियों का रूप धारण कर लेती हैं। इतिहास के आरम्भ में पहले प्रकृति की शक्तियाँ इस प्रकार मनुष्यों के दिमागों में प्रतिबिम्बित हुई थीं। आगे जो विकास हुआ, उसके दौरान इन्हीं शक्तियों ने विभिन्न जातियों के यहाँ नाना प्रकार से मूर्त रूप धारण कर लिये।”<sup>१४६</sup>

लेकिन, एंगेल्स का कहना है कि आगे चलकर सामाजिक शक्तियों ने भी मानव जीवन में चिन्ता, शोक, दुःख, अनिश्चितता एवं कातरता में वृद्धि की, जिससे मनुष्य की धार्मिकता में वृद्धि हुई आदिम युग में जहाँ प्रकृति की अंध शक्तियाँ मानव जीवन को नियंत्रित करती थीं, वही दासयुग, सामंतयुग एवं पूँजीवादी युग में सामाजिक अधः शक्तियाँ भी मानव जीवन को

शासित करती है। जिससे उसके जीवन में कठिनाइयाँ कई गुनी बढ़ गई हैं और जिसके कारण पराशक्तियों पर उसकी निर्भरता बढ़ गयी है। तथा जब तक मनुष्य इन प्राकृतिक एवं सामाजिक शक्तियों के नियंत्रण में है, तब तक धर्म भी जीवित रहेगा। उनके शब्दों में, “धर्म मनुष्यों पर शासन करने वाली, प्राकृतिक एवं सामाजिक, परायी शक्तियों के साथ उनके सबंधों के तात्कालिक अर्थात् भावप्रधान रूप में उस समय तक जीवित रह सकता है, जब तक कि मनुष्य इन शक्तियों के नियंत्रण में रहते हैं। परन्तु हम बार-बार यह बात देख चुके हैं कि वर्तमान पूँजीवादी समाज में मनुष्यों पर उनकी अपनी पैदा की हुई आर्थिक परिस्थितियाँ शासन करती हैं। उन पर वे उत्पादन के साधन शासन करते हैं, जिनको खुद उन्होंने तैयार किया है। और उनको लगता है, जैसे कोई परायी शक्ति उन पर शासन कर रही है। इसलिए परावर्तन की जिस क्रिया से धर्म का जन्म हुआ है, उसका वास्तविक आधार अब भी मौजूद है और उसके साथ-साथ स्वयं धार्मिक परावर्तन भी मौजूद है।

यह बात आज भी सही है कि मनुष्य इच्छा करता है और फल का निश्चय भगवान् (अर्थात् पूँजीवादी उत्पादन प्रणाली की परायी शक्तियों) करता है।”<sup>189</sup>

पर एंगेल्स का मानना है कि यदि पूँजीवादी व्यवस्था के स्थान पर समाजवादी व्यवस्था कायम हो जाये, जिसमें उत्पादन के समस्त साधनों पर समाज का स्वामित्व होगा तो ऐसी स्थिति उत्पन्न होगी कि आधुनिक ज्ञान-विज्ञान एवं ससाधनों का बेहतर उपयोग हम मानव-जाति के कल्याण के लिए कर सकेंगे, जिसे मनुष्य की प्रकृति पर निर्भरता तो कम होगी ही, साथ ही उसकी सामाजिक विवशता भी दूर होगी। ऐसा शुभ अवसर कब आयेगा, उसकी निश्चित भविष्यवाणी नहीं की जा सकती, पर जब भी आएगा, तो धर्म का स्वाभाविक लोप हो जायेगा। एंगेल्स के शब्दों में, “जब मनुष्य केवल इच्छा ही नहीं करता, बल्कि उसका फल भी निश्चित करने लगता है, तब जाकर कहीं उस अंतिम परायी शक्ति का लोप होगा, जो आज भी धर्म में प्रतिबिम्बित हो रही है और उसके साथ-साथ स्वयं धार्मिक परावर्तन का भी लोप हो जायेगा, क्योंकि तब ऐसी कोई चीज न रहेगी, जिसका परावर्तन हो सके।”<sup>190</sup>

उपर्युक्त उद्धरण से यह भी स्पष्ट है कि मार्क्स-एंगेल्स धर्म को बलपूर्वक मिटाने के पक्ष में नहीं हैं। वे व्यक्ति की धार्मिक स्वतंत्रता के अधिकार का सम्मान करते हैं। पर वे अपनी आँखों के सामने धर्म द्वारा व्यक्ति का शोषण होते भी नहीं देख सकते, इसलिए करुणावश धर्म की प्रतिगामी भूमिका एवं उसके दुष्प्रभावों के प्रति सर्वहारा को सचेत करना भी अपना पुनीत कर्तव्य समझते हैं।

मार्क्स का विचार है कि धर्म ईश्वर, आत्मा, स्वर्ग—नरक, पाप—पुण्य आदि अलौकिक विश्वासों पर आधृत है। धर्म प्रत्येक व्यक्ति को यह विश्वास दिलाता है कि वे इस ससार में जो दुःख भोग रहे हैं वह उनके पापों का ही प्रतिफल है। और यह ईश्वरीय न्याय है। इससे श्रमिक वर्ग को यह लगता है कि हमारा दुःख अन्यायपूर्ण सामाजिक व्यवस्था का परिणाम नहीं है। साथ ही उसे नियति मानकर दुःखों—कष्टों को सहने की भी प्रेरणा मिलती है। धर्म श्रमिक वर्ग को यह भी आश्वासन देता है कि इस जीवन के दुःख तो क्षणिक हैं। यदि तुम जमींदारों एवं पूँजीपतियों के प्रति बिना किसी दुर्भाव, ईर्ष्या, क्रोध एवं हिंसा के दुःखों को सहन कर लेते हो, तो तुम्हें स्वर्ग में चिरकालिक शान्ति मिलेगी। ईसाई धर्म के श्रमिक वर्ग पर पड़ने वाले इसी दुष्प्रभाव का वर्णन करते हुए मार्क्स ने लिखा है कि “ईसाइयत के सामाजिक सिद्धांत को विकसित हुए १८०० वर्ष हो गये हैं और प्रशियाई चर्च परामर्शदाता द्वारा आगे विकास की आवश्यकता भी नहीं महसूस की जाती। ईसाइयत के सामाजिक सिद्धांतों ने प्राचीन काल की दासता को न्यायोचित सिद्ध किया, मध्ययुग की गुलामी को महिमामंडित किया और वे अब भी श्रमिक वर्ग के दमन का समर्थन करते हैं, यद्यपि वे इस सबंध में दुःख व्यक्त करने का ढोंग करते हैं। ईसाइयत के सामाजिक सिद्धांत शासक वर्ग तथा शासित वर्ग की आवश्यकता का प्रचार करते हैं और वे केवल यही चाहते हैं कि शासक वर्ग शासित वर्ग पर दया करे।

ईसाइयत के सामाजिक सिद्धांत कायरता, आत्म—तिरस्कार, तुच्छता, पराधीनता आदि निकृष्ट गुणों का प्रचार करते हैं, संक्षेप में, कुत्ते के सभी गुणों का और सर्वहारा—जो कुत्ते की भोंति अपमानित नहीं होना चाहता—के लिए साहस, आत्मसम्मान, गर्व तथा स्वतंत्रता की चेतना की आवश्यकता रोट्टी से अधिक है।”<sup>१४६</sup>

यहाँ मार्क्स ने ईसाई धर्म की जो आलोचना की है, वह विश्व के सभी धर्मों पर लागू होती है। धर्म की कटु आलोचना करते हुए मार्क्स ने लिखा है “धर्म दमित प्राणी की आह, हृदयहीन जगत् का हृदय और आत्माहीन परिस्थितियों के आत्मा जैसा है। वह जनता की अफीम है। . . . धर्म एक भ्रमात्मक सूर्य है जो मनुष्य के गिर्द तक तक घूमता रहता है जब तक मनुष्य अपने (मनुष्यता के) गिर्द नहीं घूमता।”<sup>१४७</sup>

मनुष्य समाज में धर्म की वास्तविक स्थिति का वर्णन करते हुए मार्क्स लिखते हैं कि “मनुष्य धर्म को बनाता है, धर्म मनुष्य को नहीं बनाता।. . . यह राज्य और समाज है जोकि धर्म को उत्पन्न करता है।”<sup>१४८</sup>

उपर्युक्त मत के सिद्ध हो जाने पर मार्क्स का आह्वान है कि “इतिहास का यह काम

है कि परलोक के सत्य के लुप्त हो जाने पर इस जीवन के सत्य को स्थापित करे। दर्शन, जो इतिहास की सेवा में है, का तात्कालिक कार्य है कि एक बार मनुष्य के आत्म-अलगाव के पवित्र रूप का नकाब उतर चुकने के बाद उसके अपवित्र रूप से परदा हटाये। इस तरह स्वर्ग का खडन पृथ्वी के खडन में, धर्म का खडन कानून के खडन के रूप में, धर्मशास्त्र का खडन राजनीति के खडन के रूप में बदल जाता है।<sup>१५३</sup>

उल्लेखनीय है कि खडन के महत्व और सीमा को मार्क्स कथनी तक ही रखना नहीं चाहते, इसलिए आगे वे लिखते हैं—“निरस्सदेह, खडन का हथियार, हथियारों के खडन का स्थान नहीं ले सकता, भौतिक बल को निश्चय ही भौतिक बल द्वारा ही उलटना होगा लेकिन सिद्धान्त भी भौतिक बल बन जाता है जब वह जनता को पकड़ लेता है। धर्म के खडन का अंतिम पाठ यह है कि मानव जाति के लिए मानव सर्वश्रेष्ठ सत्त्व है, इसलिए निरपेक्ष आदेश के साथ उन सभी सबधों को खत्म कर दिया जाये, जिन्होंने कि मानव को पतित, दास, उपेक्षित, घृणास्पद प्राणी बना दिया है।”<sup>१५३</sup>

इस प्रकार, मार्क्स स्वामियों, जमींदारों और पूँजीपतियों के हितों का पोषण और गरीबों का शोषण करने वाले इस धर्म की आलोचना कर मानव जाति को बेहतर भविष्य के निर्माण के लिए इसके खूनी पजे से बचने की सलाह देते हैं।

### ३. नैतिकता

मार्क्स द्वारा वर्ग-सघर्ष एवं परिस्थितिवादी हिसक क्रान्ति करने, निजी संपत्ति को समाप्त करने, पत्नी को घरेलू वेश्या मानने, चोरी को अन्यायपूर्ण आर्थिक विषमता का अनिवार्य परिणाम मानने इत्यादि के कारण बुर्जुआ विचारक मार्क्सवाद पर यह आरोप लगाते हैं कि उसमें नैतिकता के लिए कोई स्थान नहीं है।

किन्तु क्या उपर्युक्त आक्षेप सत्य है? लेनिन ने स्वयं यह प्रश्न—क्या कम्युनिस्ट नैतिकता जैसी कोई चीज होती है—२-१०-१९२० को रूसी कम्युनिस्ट युवक संघ की तीसरी अखिल रूसी कांग्रेस में उठाया था तथा विस्तार से इसका उत्तर भी दिया था।

लेनिन ने कहा था—“अक्सर बुर्जुआ वर्ग हम पर यह आरोप लगाता है कि हम कम्युनिस्ट सारी नैतिकता को अस्वीकार करते हैं। यह अवधारणाओं की अदला-बदली करने,

मजदूरो और किसानो की आँखो मे धूल झोकने का तरीका है।

हम किस अर्थ मे नैतिकता को अस्वीकार करते है, सदाचार को अस्वीकार करते है।

उस अर्थ मे, जिसमे बुर्जुआ वर्ग इसका प्रचार करता था, जिसने इस सदाचार का स्रोत ईश्वरीय आदेश बना दिया था। इस बारे मे हम, निस्सदेह, यह कहते है कि हम ईश्वर मे विश्वास नही करते और हम बहुत अच्छी तरह जानते है कि ईश्वर के नाम पर पादरी-पुरोहित बोला करते थे, जमीदार बोला करते थे, बुर्जुआ जन बोला करते थे ताकि अपने शोषणकारी हितो की पूर्ति की जा सके। अथवा इस नैतिकता को ईश्वरीय आदेशो से ग्रहण करने के बजाय वे इसे भाववादी या अर्द्धभाववादी फिकरो से ग्रहण करते थे, जो सदैव ईश्वरीय आदेशो से बहुत मिलते-जुलते होते थे।

हम ऐसी सारी नैतिकता को अस्वीकार करते है, जो मनुष्येतर, वर्गेतर अवधारणाओ से ग्रहण की जाती है। हम कहते है कि यह धोखा है, कि यह फरेब है और जमीदारो तथा पूँजीपतियो के हितार्थ मजदूरो तथा किसानो की बुद्धि को कुठित करना है।

हम कहते है कि हमारा सदाचार पूर्णत सर्वहारा के वर्ग-सघर्ष के हितो के अधीन रहता है। हमारा सदाचार सर्वहारा के वर्ग-सघर्ष के हितो से ग्रहण किया जाता है।

वर्ग-सघर्ष जारी है और हमारा कार्यभार समस्त हितो को इस सघर्ष के मातहत करना है। और हम अपने कम्युनिस्ट सदाचार को भी इस कार्यभार के मातहत करते है। हम कहते है—सदाचार वह है, जो पुराने शोषणकारी समाज को नष्ट करने तथा नूतन कम्युनिस्ट समाज का निर्माण कर रहे सर्वहारा वर्ग के इर्द-गिर्द समस्त मेहनतकशो को ऐक्यबद्ध करने का हित-साधन करता है। . . .

हम अपने को कम्युनिस्ट कहते हैं। कम्युनिस्ट का मतलब क्या होता है? कम्युनिस्ट शब्द लैटिन है। कम्युनिस्ट का अर्थ है—साझा। कम्युनिस्ट समाज का अर्थ है—सब कुछ साझा। जमीन, कारखाने, साझा श्रम—यह है कम्युनिज्म।<sup>१५४</sup>

उपर्युक्त उद्धरण से स्पष्ट है कि मार्क्सवाद-लेनिनवाद भूत (सामंतवादी नैतिकता) और वर्तमान (बुर्जुआ नैतिकता) के नैतिकता को वर्गीय नैतिकता मानता है। चूँकि इसमे एक वर्ग द्वारा दूसरे का शोषण निहित है, इसलिए वास्तव मे यह नैतिकता न होकर अनैतिकता ही थी।

लेनिन जिस कम्युनिस्ट या सर्वहारा नैतिकता की बात करते है, यद्यपि वह है तो



वर्गीय ही, लेकिन उसमें किसी का शोषण नहीं है बल्कि पहले सर्वहारा और अतः मनुष्य जाति की मुक्ति की भावना निहित है। पर 'सर्वहारा नैतिकता' के आगे 'मानव नैतिकता' का विकास तभी संभव होगा जब वर्ग-विहीन समाज की स्थापना होगी। इसी की पुष्टि में एंगेल्स ने लिखा है कि "परन्तु अभी तक हम वर्गीय नैतिकता से आगे नहीं निकले हैं। सचमुच, मानव नैतिकता, जिस पर वर्ग विरोधों का और उनकी किसी भी प्रकार की स्मृति का प्रभाव नहीं होगा, समाज की केवल उसी अवस्था में संभव होगी, जिसमें वर्ग-विरोध न केवल दूर हो गये होंगे, बल्कि व्यावहारिक जीवन में उनकी स्मृति तक बाकी न रही होगी।"<sup>१५५</sup>

उल्लेखनीय है कि एंगेल्स पूँजीवादी नैतिकता को शाश्वत सत्य एवं अपरिवर्तनीय मानने की प्रवृत्ति का विरोध करते हैं। उनका कहना है कि "अभी तक नैतिकता के सारे सिद्धांत अंतिम विश्लेषण में समाज की तत्कालीन आर्थिक परिस्थितियों की उपज सिद्ध हुए हैं। और चूँकि अभी तक समाज वर्ग विरोधों के भीतर विचरण करता रहा है इसलिए नैतिकता सदा वर्गीय नैतिकता रही है।"<sup>१५६</sup>

सामंती एवं पूँजीवादी समाज में चोरी करने को पाप माना जाता रहा है तथा इसे शाश्वत नैतिक सिद्धांत के रूप में पेश किया जाता रहा है। किन्तु, एंगेल्स इसकी सामाजिक, आर्थिक एवं वर्गीय व्याख्या करते हुए कहते हैं कि —जिस क्षण चल संपत्ति के निजी स्वामित्व का विकास हो गया, उसी क्षण से उन तमाम समाज व्यवस्थाओं को, जिनमें इस प्रकार निजी स्वामित्व पाया जाता था, समान रूप से यह नैतिक निर्देश अंगीकार कर लेना पड़ा कि चोरी करना पाप है। पर क्या इस कारण यह निर्देश एक शाश्वत नैतिक निर्देश बन जाता है? हरगिज नहीं। जिस समाज व्यवस्था में चोरी करने की प्रेरणा देने वाले तमाम कारण समाप्त कर दिये गये हैं, और इसलिए जिस समाज में बहुत हुआ तो केवल पागल आदमी ही कभी चोरी करेंगे, उसमें यदि कोई नैतिकता का उपदेशक कभी गंभीरतापूर्वक इस शाश्वत सत्य की घोषणा करने का प्रयत्न करेगा कि चोरी करना पाप है तो जरा सोचिये कि लोग उस पर कितना हँसेंगे!"<sup>१५७</sup>

उपर्युक्त उद्धरण से स्पष्ट है कि चोरी, विषमतामूलक व शोषणपरक समाज का अनिवार्य प्रतिफल है। जब तक निजी संपत्ति है, तब तक चोरी भी रहेगी। ऐसी स्थिति में चोरी को पाप घोषित करना धृष्टतापूर्ण अपराध है। वास्तव में 'निजी संपत्ति' ही पापपूर्ण है।

निष्कर्षतः कम्युनिस्ट नैतिकता ही सच्ची नैतिकता है।

## ४. द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद मार्क्सवाद का सार है। लेनिन इसे 'मार्क्सवाद की जीवित आत्मा', 'इसका मूल सैद्धांतिक आधार' कहते थे। द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद हेगेल के द्वन्द्वात्मक प्रत्ययवाद के विरुद्ध प्रतिवाद है। पर इसे समझने के पहले हमें द्वन्द्व और भौतिक इन दो शब्दों के अर्थ को समझना होगा।

**द्वन्द्ववाद :-**द्वन्द्ववाद या द्वन्द्वन्याय का प्रयोग अंग्रेजी के 'डायलेक्टिक्स' शब्द के अर्थ में होता है। प्रारंभ में 'डायलेक्टिक्स' का प्रयोग केवल डायलाग अर्थात् द्विसंवादात्मक अर्थ में होता था, किन्तु आगे चलकर दर्शन में इसका प्रयोग "वादे-वादे जायते तत्त्वबोध" के अर्थ में अधिक होने लगा। कोई व्यक्ति एक बात कहता है, दूसरा उसका विरोध करता है, फिर दोनों की परस्पर विरोधी बातों से एक तीसरी बात का निर्णय होता है। इस प्रकार जहाँ परस्पर विरोधी विचारों से तीसरे विचार अथवा निर्णय पर पहुँचते हैं, उसे 'द्वन्द्ववाद' कहा जाता है। 'द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया' में जिस क्रम से हम परिणाम या तत्त्वबोध पर पहुँचते हैं, उसे तीन सीढ़ियों में विभक्त किया जा सकता है—

१. वाद— (Thesis) जीव भूत है
२. प्रतिवाद— (Antithesis) जीव भूत नहीं, बिल्कुल अलग चेतन तत्त्व है।
३. सवाद— (Synthesis) जीव न भूत है न अलग तत्त्व है, बल्कि वह भूत के गुणात्मक परिवर्तन से उत्पन्न एक नया तत्त्व है।<sup>१५८</sup>

हम कह सकते हैं कि भाषण में द्वन्द्वन्याय वह प्रक्रिया है जिसमें दो परस्पर विरोधी मतों के संघर्ष के बाद हम सत्य तक पहुँचते हैं। प्रकृति में द्वन्द्ववाद का अर्थ है अपने भीतरी विरोधी स्वभावों के द्वन्द्व से प्रकृति का एक तीसरे रूप में विकसित होना, जैसे—हाइड्रोजन के प्राणपीडक तथा ऑक्सीजन के प्राणदायक तत्वों से तीसरे तत्व जल का निर्माण। विचार क्षेत्र में इस प्रक्रिया का अर्थ है—दो विरोधी विचारों के द्वन्द्व से तीसरे विचार पर पहुँचना।

यद्यपि मार्क्स ने द्वन्द्ववाद को महान दार्शनिक हेगेल से ग्रहण किया है, किन्तु वे अपनी पद्धति को हेगेल के विपरीत मानते हैं। मार्क्स ने लिखा है कि "मेरी द्वन्द्ववादी पद्धति

हेगेलवादी पद्धति से न केवल भिन्न है, बल्कि ठीक उसकी उल्टी है। हेगेल के लिए मानव—मस्तिष्क की जीवन प्रक्रिया अर्थात् चितन की प्रक्रिया, जिसे 'विचार' के नाम से उसे एक स्वतंत्र कर्ता तक बना डाला है, वास्तविक ससार की सृजनकर्त्री है और वास्तविक ससार 'विचार' का बाहरी, इन्द्रियगम्य रूप मात्र है। इसके विपरीत, मेरे लिए विचार इसके सिवा और कुछ नहीं कि भौतिक ससार मानव—मस्तिष्क में प्रतिबिंबित होता है और चितन के रूपों में बदल जाता है।

हेगेल के यहाँ द्वन्द्ववाद सिर के बल खड़ा है। यदि आप उसके रहस्यमय आवरण के भीतर छिपे तर्क बुद्धिपरक सारतत्त्व का पता लगाना चाहते हैं तो आपको उसे उलटकर फिर पैरों के बल सीधा खड़ा करना होगा।<sup>१५६</sup>

अतः द्वन्द्ववाद, अपने सारतत्त्व में, अधिभूतवाद (Metaphysics) का बिल्कुल उल्टा है। **जे०वी० स्तालिन** ने मार्क्सवादी द्वन्द्वात्मक पद्धति के चार प्रमुख लक्षण बताये हैं।<sup>१५७</sup>

(क) अधिभूतवाद के विपरीत, द्वन्द्ववाद प्रकृति को ऐसी वस्तुओं का, ऐसे घटनाक्रमों का संयोग से बना घटनाक्रम नहीं मानता जो एक—दूसरे से अलग, असंबद्ध व स्वतंत्र हैं, बल्कि वह प्रकृति को ऐसी संयुक्त व संपूर्ण इकाई मानता है जिसमें वस्तुएँ, घटनाक्रम एक—दूसरे से सजीव रूप से जुड़े होते हैं, एक—दूसरे पर निर्भर होते हैं तथा एक—दूसरे से निर्धारित होते हैं।

(ख) अधिभूतवाद के विपरीत, द्वन्द्ववाद यह मानता है कि प्रकृति स्थिरता व प्रगतिहीनता, ठहराव व अपरिवर्तनीयता की अवस्था नहीं है, बल्कि वह सतत गतिमानता व परिवर्तन की, निरन्तर नवीकरण व विकास की अवस्था है जिसमें कुछ सदैव उदित व विकसित होता रहता है तथा कुछ का ह्रास व विलोप होता रहता है।

(ग) अधिभूतवाद के विपरीत, द्वन्द्ववाद विकास की प्रक्रिया को वृद्धि की ऐसी सहज प्रक्रिया नहीं मानता जिसमें मात्रात्मक परिवर्तन गुणात्मक परिवर्तन की ओर न ग्ले जाते हों, बल्कि वह उसे ऐसी विकास—प्रक्रिया मानता है जिसमें मामूली और प्रत्यक्ष रूप से प्रतीत न होने वाले मात्रात्मक परिवर्तन प्रत्यक्ष रूप से प्रतीत होने वाले बुनियादी परिवर्तनों में, गुणात्मक परिवर्तनों में बदल जाते हैं; यह एक ऐसा विकास है जिसमें गुणात्मक परिवर्तन धीरे—धीरे नहीं होते बल्कि शीघ्रता से व अचानक होते हैं, वे एक अवस्था से दूसरी अवस्था में छलांग के रूप में होते हैं, वे संयोग से नहीं होते बल्कि प्रत्यक्ष रूप से प्रतीत न होने और धीरे—धीरे होने वाले मात्रात्मक परिवर्तनों के संचय के प्राकृतिक परिणाम के रूप में होते हैं।

(घ) अधिभूतवाद के विपरीत, द्वन्द्ववाद यह मानता है कि प्रकृति के सभी पदार्थों और घटनाक्रमों में अन्दरूनी अन्तर्विरोध निहित है क्योंकि उन सबके नकारात्मक व सकारात्मक पहलू होते हैं, उनका एक अतीत और एक भविष्य होता है, उनमें कुछ नष्ट और कुछ विकसित हो रहा होता है और यह कि इन दो विपरीत अंशों के बीच का संघर्ष, नये और पुराने के बीच का संघर्ष, जो बिलुप्त हो रहा है तथा जो विकसित हो रहा है उनके बीच का संघर्ष ही विकास के क्रम की आंतरिक प्रक्रिया है, मात्रात्मक परिवर्तनों के गुणात्मक परिवर्तनों में रूपान्तर की प्रक्रिया है।

लेनिन ने भी कहा है कि “अपने सही अर्थ में, पदार्थों के सारतत्त्व में ही निहित अन्तर्विरोधों का अध्ययन द्वन्द्ववाद है।”<sup>१६१</sup>

**भौतिकवाद :-** हेगेल के विपरीत, मार्क्स भौतिकवादी दार्शनिक है। हेगेल की मान्यता है कि विचार, जगत् का मूल तत्व है। विचार ही वस्तु जगत् में परिवर्तित हो जाता है। किन्तु, मार्क्स का मत है कि भौतिक तत्व, जगत् का मूल है, इसी से चेतना या विचार की उत्पत्ति हुई है।” भूतद्रव्य मन की उपज नहीं, वरन् मन स्वयं भूतद्रव्य की उच्चतम उपज मात्र है।”<sup>१६२</sup> भौतिक पदार्थ के विकास की एक निश्चित अवस्था में चेतना की उत्पत्ति होती है।

एंगेल्स ने लिखा है कि “चिन्तन और अस्तित्व के संबंध का प्रश्न, आत्मा और प्रकृति के संबंध का प्रश्न—समग्र दर्शन का सर्वोपरि प्रश्न है। यह प्रश्न कि आत्मा और प्रकृति में कौन प्राथमिक है। दार्शनिकों ने इस प्रश्न के जो उत्तर दिये, उन्होंने उनको दो बड़े शिविरो में बाँट दिया। जिन्होंने आत्मा को प्रकृति के मुकाबले में प्राथमिकता दी उनका अपना अलग भाववादी शिविर बन गया। दूसरे, जिन्होंने प्रकृति की प्राथमिकता स्वीकार की, वे भौतिकवाद की विभिन्न शाखाओं में शामिल हुए।”<sup>१६३</sup> अतः स्पष्ट है कि भौतिकवादी दार्शनिक प्रकृति को ही प्राथमिक मानते हैं, आत्मा को नहीं।

लेनिन ने भौतिक पदार्थ की व्याख्या करते हुए लिखा है कि “पदार्थ वह है जो हमारी इन्द्रियों पर प्रभाव डालकर संवेदन पैदा करता है, पदार्थ वह वस्तुगत यथार्थ है जो हमें संवेदन में प्राप्त होता है पदार्थ, प्रकृति, अस्तित्व की अवस्था, जो भी भौतिक है, ये सब प्रधान हैं और मनोभाव, चेतना, संवेदन, जो भी मानसिक हैं, ये सब गौण हैं।”<sup>१६४</sup>

द्वन्द्ववाद और भौतिकवाद की व्याख्या के बाद हम आसानी से द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद को परिभाषित कर सकते हैं। द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की उपयुक्त परिभाषा **आचार्य नरेन्द्र देव** के

परस्पर विपरीत किन्तु अविच्छेद्य है। इसी प्रकार, पूँजीवादी समाज में पूँजीपति और सर्वहारा भी दो विपरीत वर्ग हैं। पर इनमें एक सहसंबंध है, एकता है क्योंकि इसके बिना उत्पादन असंभव है।

लेकिन, प्रश्न उठता है कि इस एकता में विपरीतों का शान्तिपूर्ण सह-अस्तित्व भी होता है अथवा उनमें निरन्तर संघर्ष ही चलता रहता है? मार्क्सवाद का उत्तर है कि अन्तर्विरोध ही, विपरीतों का संघर्ष ही, पदार्थ और चेतना के विकास का मुख्य स्रोत है। विज्ञान एवं समाज का इतिहास सिद्ध करता है कि विपरीतों का संघर्ष विकास का स्रोत है। साथ ही, हमें यह भी ध्यान में रखना चाहिए कि यह संघर्ष भौतिक जगत् के भिन्न-भिन्न क्षेत्रों में भिन्न-भिन्न तरीकों से अभिव्यंजित होता रहता है

लेकिन इसका यह मतलब नहीं कि विपरीतों के मध्य सह-अस्तित्व या सतुलन की अवस्था आती ही नहीं। **लेनिन** ने बताया है कि विपरीतों के मध्य अस्थायी सतुलन की अवस्था भी रह सकती है। अर्थात् विकास की प्रक्रिया के एक खास मजिल में किसी पक्ष का प्राधान्य नहीं रहता है। इसे हम अपने व्यक्तिगत जीवन के उदाहरण में भी देख सकते हैं। एक कक्षा में पढ़ने वाले दो छात्र किसी कारणवश आपस में लड़ पड़ते हैं, फिर बाद में उनमें मित्रता हो जाती है, पर किसी न किसी रूप में अस्तित्व, अस्मिता एवं मान-सम्मान संबंधी संघर्ष उनमें चलते ही रहते हैं। इसी तरह, १९४७ में आजादी के बाद भारत के राष्ट्रीय जीवन में कुछ समय के लिए शान्ति थी, पर उसके बाद से लगातार उथल-पुथल जारी है। अतः विपरीतों में संघर्ष एक अनवरत प्रक्रिया है, पर उसमें एकता के भी पड़ाव आते रहते हैं।

अब विचारणीय प्रश्न यह है कि जब संघर्ष सनातन व अनन्त है तो वर्ग (जो संघर्षों का मूल है) विहीन, शोषणमुक्त साम्यवादी समाज की स्थापना कैसे संभव होगी? प्रत्युत्तर में कहा जा सकता है कि वर्ग एवं वर्ग-संघर्ष का वह स्वरूप समाजवादी साम्यवादी समाज में नहीं होगा जो अब तक के समाजों की विशिष्टता रही है क्योंकि सर्वहारा वर्ग सचेतन रूप से शोषण तथा विषमता के सभी रूपों के विरुद्ध संघर्ष करता है। फिर भी यदि मनुष्य की सीमितता के कारण कुछ अन्तर्विरोध रह जाते हैं, जो अवश्य ही रहेंगे, तो उनमें इतनी शक्ति नहीं होगी कि खुला संघर्ष हो जाये। कुल मिलाकर यह दो कट्टर शत्रुओं की स्थिति न होकर उन मित्रों की स्थिति होगी जिनमें समय-समय पर मीठी-तीखी नोक-झोंक हो जाती है। इसी मत की पुष्टि में **लेनिन** ने कहा है कि “वैमनस्य और अन्तर्विरोध एक ही चीज नहीं है। समाजवाद के अन्तर्गत वैमनस्य समाप्त हो जायेगा, पर अन्तर्विरोध बना रहेगा।”<sup>१५७</sup>

२. परिमाण के गुण में संक्रमण का नियम :- मार्क्सवाद में इसे अत्यन्त महत्वपूर्ण मानते हुए इसका विस्तार से वर्णन किया गया है। मार्क्स ने लिखा है कि “... केवल परिमाणात्मक भेद एक बिन्दु से आगे पहुँचकर गुणात्मक परिवर्तनों में बदलते हैं।”<sup>१८६</sup>

एंगेल्स ने अपनी पुस्तक ‘प्रकृति की द्वन्द्वात्मकता’ में लिखा है कि “प्रकृति में गुणात्मक परिवर्तन—ठीक एक—एक मामले के लिए नियत किये गये ढग से—भूतद्रव्य अथवा गति (तथाकथित ऊर्जा) में परिमाणगत परिवर्द्धन अथवा परिमाणगत व्यकलन के जरिए ही हो सकते हैं।”<sup>१८६</sup>

परिमाण के गुण में संक्रमण का सबसे उपयुक्त उदाहरण एंगेल्स भौतिक विज्ञान को मानते हैं क्योंकि उनका मानना है कि “यद्यपि यह नियम निष्प्राण और सप्राण दोनों पिण्डों पर काम करता है, लेकिन सप्राण पर अत्यन्त जटिल अवस्थाओं में काम करता है और परिमाणात्मक माप करना हमारे लिए अब भी प्रायः असंभव होता है।”<sup>१८७</sup>

आगे वे कहते हैं कि “भौतिक विज्ञान में प्रत्येक परिवर्तन परिमाण का गुण में संक्रमण है, जो इस या उस रूप की गति की मात्रा, जो पिण्ड में अन्तर्निहित होती है या उसमें संप्रेषित होती है, के परिमाणगत परिवर्तन का परिणाम है। उदाहरण के लिए जल के तापमान का सर्वप्रथम उसकी द्रवता के संबंध में कोई महत्व नहीं होता, फिर भी द्रव जल के तापमान के घटने के साथ एक ऐसा बिन्दु आता है जहाँ संतुलन की यह अवस्था बदल जाती है तथा पानी भाप या हिम बन जाता है।”<sup>१८८</sup>

एंगेल्स का कहना है कि इस नियम के प्रमाण के रूप में प्रकृति की तरह मानव समाज के क्षेत्र से भी इस प्रकार के सैकड़ों तथ्यों का उल्लेख किया जा सकता है। सामाजिक क्षेत्र से उदाहरण प्रस्तुत करते हुए मार्क्स ने लिखा है कि “जिस प्रकार घुड़सवार सेना के एक दस्ते की आक्रमण—शक्ति या पैदल सेना की एक रेजिमेंट की प्रतिरक्षा—शक्ति अलग—अलग घुड़सवार या पैदल सैनिकों की आक्रमण अथवा प्रतिरक्षा—शक्तियों के जोड़ से बुनियादी तौर पर भिन्न होती है, उसी प्रकार ... मिल—जुलकर किये गये श्रम का जो परिणाम होता है, वह अलग—अलग व्यक्तियों के श्रम से या तो कतई पैदा नहीं किया जा सकता, या केवल अत्यधिक समय खर्च करके या महज बहुत ही तुच्छ पैमाने पर पैदा किया जा सकता है। यहाँ पर सहकारिता के द्वारा न केवल व्यक्ति की उत्पादक शक्ति में वृद्धि हो जाती है, बल्कि एक नयी शक्ति का—अर्थात् जनता की सामूहिक शक्ति का जन्म हो जाता है।”<sup>१८९</sup>

पुन गुणात्मक परिवर्तनो के फलस्वरूप परिमाण मे भी वृद्धि होती है। सामाजिक व्यवस्था मे आमूल गुणात्मक परिवर्तन से, पूँजीवाद की जगह समाजवाद की स्थापना से, विभिन्न प्रकार के परिमाणो मे भी भारी परिवर्तन होता है। औद्योगिक कृषि उत्पादन की मात्रा बढ जाती है, सांस्कृतिक विकास ज्यादा तीव्र गति से होने लगते है।

ध्यातव्य है कि परिमाणात्मक परिवर्तनो का स्वरूप धीमा तथा क्रमिक रूप मे होता है जबकि गुणात्मक परिवर्तन छलांगो के रूप मे होते है।  $66^{\circ}\text{C}$  तापमान के बाद  $900^{\circ}\text{C}$  पर जल अचानक भाप के रूप मे परिवर्तित हो जाता है। इसी प्रकार, "पुराने समाज के भीतर नये समाज की अवस्थाएँ, जब परिपक्व हो जाती है तो अचानक क्रान्ति के द्वारा नये समाज का जन्म होता है। क्रान्ति नये समाज की प्रसववेदना है।"<sup>193</sup>

**३. निषेध के निषेध का नियम :-** यह नियम अन्तर्विरोध एवं विकास के सबध से जुडा है। जब काल क्रम मे कोई चीज पुरानी पड जाती है और वर्तमान परिस्थितियों के प्रतिकूल होती है तो उनमे सघर्ष हो जाता है। और इस सघर्ष मे अन्तत नया, पुराने को हटाकर उसका स्थान ले लेता है। लेकिन स्मरणीय है कि नया, पुराने को पूर्णतया मिटा नही देता, बल्कि उसमे जो श्रेष्ठतम है, उसे कायम रखता है। वस्तुतः वह श्रेष्ठतम को कायम ही नही रखता, बल्कि उसे आत्मसात भी करता है और उसे एक नये उच्चतर स्तर पर उठाता है। फिर बाद मे यह भी पुराना पड जाता है। और नये द्वारा इसका भी निषेध हो जाता है। यही प्रक्रिया अनवरत् चलती है, फलत विकास भी एक अन्तहीन प्रक्रिया बनी रहती है। मार्क्स ने लिखा भी है कि "किसी भी क्षेत्र मे तब तक कोई विकास नही हो सकता जब तक कि वह अपने अस्तित्व के पुराने रूपो का निषेध न करे।"<sup>194</sup> इस प्रकार कुल मिलाकर विकास का चरित्र प्रगतिशील और अग्रगामी ही होता है।

निषेध के निषेध का नियम को एगेल्स ने जौ के दाने के उदाहरण से समझाया है। वे लिखते है कि "इस तरह (जौ) के अरबो दाने पीसकर उबालकर और उनकी बियर बनाकर इस्तेमाल किये जाते है। लेकिन यदि इस तरह के एक दाने को उस तरह की परिस्थितियों मिल जाये, जो उसके लिए सामान्य है, यदि वह उपयुक्त ढंग की मिट्टी पर जा पड़े, तो गरमी और नमी के असर से उसमे एक विशिष्ट प्रकार का परिवर्तन हो जायेगा। अर्थात् उसमे अक्कुर निकल जायेगा। तब खुद उस दाने का अस्तित्व नहीं रहता, उसका निषेध हो जाता है और उसके स्थान पर वह पौधा नजर आता है, जो इस दाने से पैदा हुआ है और जो इस दाने का निषेध है। किन्तु

इस पौधे की सामान्य जीवन क्रिया कैसे चलती है? वह बढ़ता है, उस पर फूल आते हैं, उसका निषेधन होता है और अंत में एक बार फिर वह जौ के दानों को जन्म देता है और जैसे ही दाने पककर तैयार होते हैं, वैसे ही पौधे का धड़कर सूखकर मर जाता है, अर्थात् पौधे की बारी आने पर उसका भी निषेध हो जाता है। निषेध के निषेध के फलस्वरूप एक बार फिर हमें वह जौ का दाना मिल जाता है, लेकिन इस बार एक दाना नहीं, बल्कि पहली के दसगुने, बीसगुने, या तीसगुने दाने हमारे हाथ में होते हैं<sup>१७५</sup>।

किन्तु, आपत्ति की जा सकती है कि यहाँ पर जो निषेध हुआ है, वह वास्तविक निषेध नहीं है। मैं जौ के एक दाने को पीस डालता हूँ तब भी तो मैं उसका निषेध कर देता हूँ। इसके उत्तर में एंगेल्स का मत है कि "द्वन्द्ववाद में निषेध का अर्थ केवल इन्कार कर देना या यह घोषणा कर देना नहीं है कि अमुक वस्तु नहीं है, या किसी वस्तु को मनचाहे ढंग से नष्ट कर देना भी निषेध नहीं है। . . . यहाँ जिस प्रकार के निषेध की चर्चा है, वह प्रथमतः प्रक्रिया विशेष के सामान्य स्वरूप से और द्वितीयतः उसके विशिष्ट स्वरूप से निर्धारित होता है। मुझे न केवल निषेध करना पड़ता है, बल्कि निषेध का उर्ध्वपातन भी करना पड़ता है। इसलिए मुझे पहले निषेध की ऐसी व्यवस्था करनी पड़ती है, जिससे दूसरे निषेध की भी संभावना बनी रहे या जिससे दूसरा निषेध भी सपन्न हो जाये। . . . यदि मैं जौ के दाने को पीस डालता हूँ .

. तो मैं क्रिया के पहले भाग को तो पूरा कर देता हूँ, पर उसके दूसरे भाग को असंभव बना देता हूँ। इसलिए प्रत्येक अलग-अलग वस्तु का इस प्रकार निषेध करने का, जिससे उसका और विकास हो सके, एक खास ढंग होता है, और हर प्रकार की अवधारणा या विचार के लिए भी यही बात सच है।"<sup>१७६</sup> स्पष्टतः इस नियम का आँख मूँदकर प्रयोग नहीं किया जा सकता, बल्कि "अन्य तमाम कलाओं की तरह इस कला को भी सीखना पड़ता है।"<sup>१७७</sup>

उल्लेखनीय है कि यह नियम विकास का वर्णन सीधी रेखा में होने वाली गति के रूप में नहीं, बल्कि बहुत ही उलझी हुई, सर्पिल प्रक्रिया के रूप में करता है जिसमें गुजर चुकी सीढ़ियों की निश्चित रूप से पुनरावृत्ति होती है, एक हद तक अतीत की वापसी होती है, पर वह भिन्न और उच्चतर रूप में होती है।

सर्पिल विकास सामाजिक जीवन में भी होता है। आदिम सामुदायिक व्यवस्था सामाजिक संगठन का पहला रूप थी। वह उत्पादन के अत्यन्त आदिम औजारों के समान स्वामित्व पर आधारित वर्ग-विहीन समाज था। उत्पादन के विकास के साथ वर्ग समाज-दास



समाज—ने इस व्यवस्था का निषेध किया। फिर दास व्यवस्था का स्थान सामन्त व्यवस्था ने लिया और सामन्तवाद का निषेध पूँजीवाद द्वारा हुआ। अब पूँजीवाद की जगह समाजवाद आया है जो कम्युनिज्म का प्रथम चरण है। द्वितीय चरण में कम्युनिज्म आयेगा। पर यह साम्यवाद गुणात्मक रूप से अत्यन्त उच्च कोटि का होगा।

एक महत्वपूर्ण प्रश्न उठता है कि क्या साम्यवाद का भी निषेध होगा? निश्चय ही होगा, पर जैसा कि लेनिन ने कहा है, “साम्यवादी समाज में अन्तर्विरोध तो रहेगा, पर वैमनस्यता न रहेगी” और इसीलिए विगत समाजों की तरह वहाँ न तो वर्ग—शोषण होगा, न वर्ग—सघर्ष। अतः वहाँ इस तरह के विरोध—समागम की भी संभावना नहीं है। बल्कि “वहाँ विरोधी समागम उस वक्त की साइस—यत्र—चातुरी तथा प्राकृतिक शक्ति और क्षमता के साथ होगा, जिसका परिणाम मानव की क्षमता का अधिक और अधिक विकास होगा। किस तरह, किस दिशा में? यह प्रश्न गुणात्मक परिवर्तनवादी से नहीं किया जा सकता। यदि आपका वैसा विश्वास है तो इसे किसी भृगुसंहिता वाले के पास ले जाकर अपनी अकल का दिवाला बुलवाइये।”<sup>११८</sup>

५. **ऐतिहासिक भौतिकवाद:-** मार्क्स के पूर्ववर्ती विचारकों ने इतिहास की आदर्शात्मक व्याख्या प्रस्तुत की थी। उनका मत था कि विचारगत या प्रत्ययगत परिवर्तन ही बाह्य या सामाजिक परिवर्तनों के कारण हुआ करते हैं। विचार ही विश्व पर शासन करते हैं और इन विचारों के जनक विशिष्ट व्यक्ति—दार्शनिक, सतराजे—महाराजे, फौजी नेता आदि—होते हैं। अतः महापुरुष ही इतिहास के निर्माता होते हैं। हेगेल ने तो यहाँ तक कहा कि “ईश्वर विश्व पर शासन करता है। उसके शासन की अन्तर्वस्तु ही, उसकी योजनाओं की पूर्ति ही विश्व का इतिहास है।” इस प्रकार, ऐतिहासिक विकास में जीवन की भौतिक स्थितियों एवं जनता की निर्णायक भूमिका की भाववादी विचारकों ने उपेक्षा की।

इसके विपरीत, मार्क्स इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या करते हैं क्योंकि उनकी मान्यता है कि इतिहास के निर्माण के लिए “मनुष्यों को जीवित रहने की स्थिति में होना चाहिए”<sup>११९</sup> और “जीवन का सबध सबसे पहले भोजन तथा जल, आवास, वस्त्र तथा कई अन्य चीजों से होता है।”<sup>१२०</sup> आगे मार्क्स और एंगेल्स लिखते हैं कि “इस प्रकार पहला ऐतिहासिक कार्य है इन आवश्यकताओं की तुष्टि के लिए साधनों का उत्पादन, स्वयं भौतिक जीवन का उत्पादन। और यह निस्संदेह एक ऐसा ऐतिहासिक कार्य है, पूरे इतिहास की ऐसी मूल शर्त है जिसकी हजारों वर्ष पहले की तरह आज भी हर रोज, हर घंटे पूर्ति होनी चाहिए ताकि लोग जीवित रह

सके।<sup>१८१</sup>

पर दुर्भाग्य से “वर्तमान काल तक इतिहास के पूरे सप्रत्ययन काल में इतिहास के इस वास्तविक आधार को या तो पूरी तरह उपेक्षित किया गया अथवा उसे गौण चीज, इतिहास की धारा के लिए सर्वथा अप्रासंगिक माना गया। फलस्वरूप इस सप्रत्ययन के प्रतिपादक इतिहास में केवल राजाओं तथा राज्यों की राजनीतिक कारवाइयों, धार्मिक तथा सब तरह के सैद्धांतिक संघर्षों को देख सके हैं तथा उन्हें विशेष रूप से उस युग के भ्रमों में सहभागी बनना पड़ा।<sup>१८२</sup>

इन्हीं भ्रान्तियों से बचने के लिए मार्क्सवाद में इतिहास की व्याख्या जीवन की ठोस आर्थिक भौतिक परिस्थितियों के आधार पर की गयी है। इतिहास की भौतिकवादी धारणा क्या है, इसे स्पष्ट करते हुए एंगेल्स ने लिया है कि “इतिहास की भौतिकवादी धारणा का आरम्भ इस स्थापना से होता है कि मानव जीवन के पोषण के लिए आवश्यक साधनों का उत्पादन और उत्पादन के बाद, उत्पादित वस्तुओं का विनिमय प्रत्येक समाज—व्यवस्था का आधार है। इतिहास में जितनी समाज—व्यवस्थायें हुई हैं, उनमें जिस प्रकार धन का वितरण हुआ है, वह इस बात पर निर्भर रहा है कि उस समाज में क्या उत्पादन हुआ है और कैसे हुआ है और फिर उत्पत्ति का विनिमय कैसे हुआ है। इस दृष्टिकोण के अनुसार सभी सामाजिक परिवर्तनों और राजनीतिक क्रातियों के अंतिम कारण मनुष्य के मस्तिष्क में नहीं हैं और न शाश्वत सत्य तथा न्याय के विषय में उसकी गहनतर अन्तर्दृष्टि में ही, बल्कि वे उत्पादन तथा विनिमय प्रणाली में होने वाले परिवर्तनों में निहित हैं। उनका पता लगाना है तो वे हमें प्रत्येक युग के दर्शन में नहीं, अर्थव्यवस्था में मिलेंगे।<sup>१८३</sup>

उपर्युक्त उद्धरण से स्पष्ट है कि समस्त सामाजिक परिवर्तन, उत्पादन प्रणाली में परिवर्तन के फलस्वरूप होते हैं। लेकिन, प्रश्न है कि उत्पादन प्रणाली में परिवर्तन कब और क्यों होता है? मार्क्स का मत है कि इसमें परिवर्तन और विकास तभी होता है जब उत्पादक शक्तियाँ (जो कि उत्पादन के उपकरण, श्रमिक और उत्पादन अनुभव, श्रम—कौशल से मिलकर बनती हैं) में परिवर्तन व विकास होता है। पर इससे भी पहले उत्पादन के उपकरणों—औजार, यंत्र आदि—में परिवर्तन व विकास होता है। समाज की उत्पादक शक्तियों में परिवर्तन का परिणाम यह होता है कि इन उत्पादक शक्तियों से संबधित और इन पर आधारित मनुष्यों के उत्पादन संबंधों में परिवर्तन हो जाता है। परन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं है कि उत्पादन संबंध का कोई प्रभाव

उत्पादक शक्ति के विकास पर नहीं पड़ता है। उत्पादन सबध भी उत्पादक शक्ति पर अपना प्रभाव डालते ही हैं और वह इस अर्थ में कि उत्पादन—सबध उत्पादक शक्ति के विकास की गति को धीमी या तीव्र करते हैं।

परन्तु, इसका तात्पर्य यह नहीं है कि उत्पादन के सबधों में परिवर्तन या उत्पादन के पुराने सबधों का उत्पादन के नवीन सबधों में बदलना आसानी से, बिना किसी संघर्ष या बिना किसी उथल-पुथल के हो जाता है। इसके विपरीत, इस प्रकार का परिवर्तन साधारणतः क्रान्ति के द्वारा होता है। क्रान्ति के द्वारा पुरानी व्यवस्था या उत्पादन के संबंधों को उखाड़ फेंका जाता है और उसके स्थान पर नवीन व्यवस्था या उत्पादन के सबधों को प्रतिष्ठित किया जाता है। इसीलिए मार्क्स ने लिखा है कि “क्रांतियाँ इतिहास के इज्जत हुआ करती हैं।”<sup>१८४</sup>

इतिहास में मुख्यतः ५ प्रकार के उत्पादन संबंधों की जानकारी मिलती है—आदिम साम्यवादी व्यवस्था, दास व्यवस्था, सामंतवादी व्यवस्था, पूँजीवादी व्यवस्था और समाजवादी व्यवस्था।

आदिम साम्यवादी युग लाखों वर्ष तक कायम रहा। इसमें मनुष्य, जो प्रारंभ में केवल प्रकृति प्रदत्त वस्तुएँ (डण्डा और पत्थर) इस्तेमाल करता था, बाद में आदिम औजारों (पत्थर, लकड़ी, सींग तथा हड्डी के बने कुल्हाड़ी, भाले, चाकू, मछली पकड़ने के काँटे आदि) का निर्माण करने लगा। फिर तीर—कमान चलाने लगा तथा आग का भी आविष्कार हो गया। शुरू में लोग कबीलाई ढंग से सामूहिक रूप से जीवन रक्षा के प्रयत्नों में भाग लेते थे। धीरे-धीरे मनुष्य उपभोक्ता से उत्पादक भी होने लगा। अब वह सिर्फ फल—फूल एवं मॉस ही नहीं इकट्ठे करता था, बल्कि खेती और पशुपालन भी करने लगा। ऐसी स्थिति में जो सरदार या नेता होता था, वह अपने हिस्से में ज्यादा रखना चाहता था क्योंकि वह कार्य—विशेष में अपना योगदान ज्यादा उपयोगी व महत्वपूर्ण समझता था। अर्थात् यहीं से मानसिक और शारीरिक श्रम का भेद उत्पन्न हुआ तथा निजी संपत्ति का बीजारोपण हुआ। शारीरिक श्रम पर मानसिक श्रम का प्रभुत्व स्थापित होने लगा तथा कबीलाई परिवार में स्वामी एवं दास की भावना उत्पन्न हुई। और फिर जैसा कि मार्क्स ने लिखा है—“परिवार में अन्तर्निहित दासता आबादी की वृद्धि के साथ, आवश्यकताओं की वृद्धि के साथ तथा बाह्य सबधों के—युद्ध तथा वस्तु—विनिमय दोनों के—विस्तार के साथ धीरे-धीरे ही विकसित होती जाती है।”<sup>१८५</sup>

इसके बाद दासयुग में उत्पादन के साधनों पर दास के मालिकों का अधिकार होता

था, साथ ही उत्पादन कार्य को करने वाले श्रमिकों अर्थात् दासों पर भी उनका अधिकार होता था। इन दासों को उनके मालिक पशुओं की भाँति बेच सकते थे, खरीद सकते थे या मार सकते थे। चूँकि नागरिकों का केवल अपने समुदाय के अंदर ही अपने श्रमरत दासों पर अधिकार होता है। इसीलिए वे सामुदायिक स्वामित्व के रूप से बँधे होते हैं। लेकिन यहाँ “सामुदायिक स्वामित्व के साथ—साथ हम सचल तथा आगे चलकर अचल निजी स्वामित्व को विकसित होते पाते हैं, परन्तु वह असामान्य रूप की तरह विकसित होता है जो सामुदायिक स्वामित्व के मातहत रहता है।”<sup>१६</sup> किन्तु, दास युग की अंतिम अवस्था में निजी स्वामित्व भी सामुदायिक स्वामित्व की अपेक्षा प्रबल हो गया, जिससे नागरिकों और दासों के बीच वर्ग—संघर्ष पूर्णतया स्पष्ट होता गया।

अब सामंतयुग में ३ स्वामित्व का मुख्य रूप था। एक ओर भू स्वामित्व जिसके साथ भूदास श्रम बंधा हुआ था, और दूसरी ओर छोटी पूँजीवाले ऐसे व्यक्ति का श्रम जिसके अधिकार में मजदूर—कारीगर का श्रम था। इस युग में श्रम का विभाजन बहुत कम था। हर देश में शहर और देहात के बीच वैरभाव था। सामन्त, गरीब अर्द्ध—दास किसानों से बेगार करवाते थे और युद्ध के समय इन्हे सिपाही के रूप में भी कार्य करना पड़ता था। निजी संपत्ति की धारणा इस युग में और भी प्रबल हुई तथा सामन्तों द्वारा किसानों का शोषण भी प्रायः दासत्व युग की भाँति होता था। फलतः दोनों वर्गों में संघर्ष और भी स्पष्ट हो गया।

पूँजीवादी युग में श्रमिक स्वतंत्र होता है। इसमें मशीनों एवं उद्योगों का भारी विकास होता है, जिससे नगरीकरण भी तेजी से होने लगता है। चूँकि औद्योगिक विकास के कारण लघु एवं कुटीर उद्योगों का नाश होने लगता है, इसलिए श्रमिकों का देहातो से शहरों की ओर पलायन शुरू हो जाता है। और जब माँग की तुलना में श्रमिकों की पूर्ति अधिक हो जाती है तो उनकी सिर्फ मजदूरी ही नहीं कम होती अपितु छँटनी के कारण बेरोजगारी की भी स्थिति आ जाती है। तब इन बेरोजगार श्रमिकों के सामने भुखमरी की समस्या उत्पन्न हो जाती है। साथ ही, रोजगार प्राप्त श्रमिकों की आय इतनी कम होती है कि किसी प्रकार वे जीवित रह पाते हैं। इन स्थितियों में नवउदित सर्वहारा वर्ग और पूँजीपति है। इन स्थितियों में नवउदित सर्वहारा वर्ग और पूँजीपति वर्ग के विरुद्ध गंभीर संघर्ष उत्पन्न हो जाता है।

समाजवादी व्यवस्था अब तक केवल सोवियत संघ में स्थापित हुई है। इसके संस्थापक स्तालिन लिखते हैं कि “समाजवादी व्यवस्था में उत्पादन के साधनों पर सामाजिक स्वामित्व होता है। यहाँ (सोवियत संघ में) अब शोषक व शोषित नहीं रह गए हैं। तैयार किया

गया माल किये हुए श्रम के अनुसार वितरित किया जाता है जिसका उसूल है ---“ जो काम नहीं करेगा, उसको खाना भी नहीं मिलेगा।” यहाँ उल्लेखनीय बात यह है कि उत्पादन की प्रक्रिया में लोगो के आपसी सबंध विरादराना सहयोग के है। इस व्यवस्था में उत्पादन-सम्बन्ध उत्पादक शक्तियों के पूर्णतः अनुरूप होते हैं क्योंकि उत्पादन-प्रक्रिया का सामाजिक स्वरूप उत्पादन के साधनों पर सामाजिक स्वामित्व से और दृढ़ होता है। यही कारण है कि सोवियत संघ के समाजवादी उत्पादन में समय-समय पर बहु-उत्पादन के संकट और उनके साथ पैदा होने वाले विनाशकारी प्रभाव देखने को नहीं मिलते।”<sup>१७</sup>

दुर्भाग्य से सच्चे समाजवादी-साम्यवादी समाज की स्थापना न हो सकी।

मार्क्सवाद में इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या में आर्थिक तत्त्व को मूलभूत एवं निर्णायक तत्त्व मानने के कारण अनेक गाँधीवादी तथा भाववादी विचारक यह आक्षेप करते हैं कि उसमें एकमात्र अर्थ को ही जीवन की सभी परिस्थितियों का निर्धारक तत्त्व माना गया है। तथा धार्मिक, नैतिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक कारकों की उपेक्षा की गयी है। इसलिए मार्क्सवाद ‘आर्थिक नियतिवादी’ है।

किन्तु, आश्चर्य है कि जिस सभावित शका का समाधान मार्क्स ने १८४६ में ही कर दिया था, तथा १८६० में एंगेल्स ने विधिवत् स्पष्टीकरण भी दिया था, उसे आज १५६ वर्षों बाद भी लोग क्यों उठा रहे हैं। शायद मार्क्सवाद के प्रति दुराग्रह ही इसका कारण हो सकता है। मार्क्स ने लिखा है कि “जर्मन दर्शन के, जो स्वर्ग से पृथ्वी पर उतरता है, ठीक विपरीत यहाँ हम पृथ्वी से स्वर्ग पर आरोहण करते हैं। . . . हम तो वास्तविक, सक्रिय लोगों को अपनाकर अग्रसर होते हैं और उनकी वास्तविक जीवन-प्रक्रिया के आधार पर हम इस जीवन के वैचारिक प्रतिवर्तों तथा प्रतिध्वनियों को प्रदर्शित करते हैं। मानव-मस्तिष्क में बनने वाले प्रतिबिम्ब भी अनिवार्यतः उस भौतिक जीवन-प्रक्रिया के पदार्थ हैं, जो अनुभव द्वारा परखी जा सकती हैं और जो भौतिक पूर्वाधारों से सबद्ध हैं। इस तरह नैतिकता, धर्म, तत्त्वमीमासा, बाकी सारी विचारधारा तथा चेतना के तदनुरूपी रूप स्वतंत्र नहीं हो सकते। उनका कोई इतिहास, कोई विकास नहीं है। परन्तु मनुष्य अपने भौतिक उत्पादन तथा भौतिक संसर्ग का विकास करते हुए अपने इस वास्तविक अस्तित्व के साथ अपने चिन्तन तथा अपने चिन्तन के परिणामों को भी बदलते हैं। जीवन चेतना द्वारा निर्धारित नहीं होता अपितु चेतना जीवन द्वारा निर्धारित होती है।”<sup>१८</sup>

श्री एंगेल्स ने २१-२२ सितंबर १८६० को जोसेफ ब्लोख को लिखे पत्र में अपनी

उपर्युक्त धारणा को स्पष्ट करते हुए तथा ऐतिहासिक भौतिकवाद सबधी भ्रांति की अशत जिम्मेदारी लेते हुए लिखा था कि “इसमे अशत स्वयं मार्क्स का और मेरा दोष है कि हमारे नौजवान लोग कभी-कभी आर्थिक पहलू पर जरूरत से ज्यादा जोर देते हैं। इसकी वजह यह है कि हमारा सामना उन विरोधियों से था, जो उसका खंडन करते थे और हमको इसके लिए सदा समय, स्थान और मौका नहीं मिला कि अन्योन्य क्रिया में सम्मिलित अन्य तत्वों को अपना उचित स्थान ग्रहण करने देते। लेकिन जहाँ इतिहास के किसी अंश को पेश करने का अर्थात् सिद्धांत के व्यावहारिक प्रयोग का प्रश्न आया, वहाँ बात और थी, वहाँ गलती की गुजाइश न थी।”<sup>१६</sup>

श्री ब्लोख को इसी पत्र में एंगेल्स ने लिखा था कि “इतिहास की भौतिकवादी अवधारणा के अनुसार, इतिहास का निर्णायक तत्व अततोगत्वा वास्तविक जीवन का उत्पादन और पुनरुत्पादन है। इससे अधिक न मार्क्स ने और न मैंने ही कभी कहा है। अतः यदि कोई इसे तोड़-मरोड़कर यो कहे कि आर्थिक तत्व ही एकमात्र निर्णायक तत्व है, तो वह हमारी प्रस्थापना को निरर्थक, अमूर्त और खोखली शब्दावली मात्र बना देता है। आर्थिक परिस्थिति बुनियाद है, पर ऊपरी ढाँचे के विविध तत्व— वर्ग-संघर्ष के राजनीतिक रूप और परिणाम आदि जैसे—विजयी वर्ग द्वारा संघर्ष में सफलता प्राप्त करने के बाद संस्थापित राजकीय व्यवस्था, कानूनी रूप और इनके साथ इन वास्तविक संघर्षों का उनमें भाग लेने वालों के मस्तिष्क पर अक्सर, राजनीतिक, न्यायिक, दार्शनिक सिद्धांत, धार्मिक मत और जडसूत्री पद्धतियों के रूप में उनका विकास—ऐतिहासिक संघर्ष की प्रक्रिया पर अपना प्रभाव डालते हैं और अक्सर मुख्यतः उसके रूप के निर्धारण में इनका ही पलड़ा भारी रहता है। इन सारे तत्वों की अन्योन्य क्रिया चलती है, जिसमें आकस्मिक घटनाओं के अनंत समूह के मध्य से (अर्थात् ऐसी चीजों और घटनाओं के अनंत समूह के मध्य से, जिनका आंतरिक संबंध इतना दूरवर्ती अथवा प्रमाणहीन होता है कि हम उसे अनुपस्थित अथवा नगण्य मान ले सकते हैं) आर्थिक गति अततोगत्वा अनिवार्य गति के रूप में प्रकट होती है। ऐसा न हो तो इच्छानुसार इतिहास के किसी युग में इस सिद्धांत को लागू करना गणित के सरलतम समीकरण को हल करने से भी अधिक आसान होता।”<sup>१७</sup>

इसके बावजूद जो लोग ऐतिहासिक भौतिकवाद के सिद्धांत को नहीं मानते, उनके बारे में आचार्य नरेन्द्र देव का कहना है कि “जो लोग इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या को स्वीकार करके नहीं चलते, वे इस प्रश्न का उत्तर नहीं दे पाते कि आखिर ये परिवर्तन जो यूरोपीय समाज की विचारधारा में दिख पड़ते हैं, अलग-अलग और पहले या बाद में क्यों हुए?

एडम स्मिथ का जन्म सौ साल पहले क्यों नहीं हुआ? या लूथर साहब एक सदी के बाद क्यों नहीं पैदा हुए? इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या ही इन महान् परिवर्तनों के रहस्य की व्याख्या करने वाली एकमात्र कुजी है।<sup>१९१</sup>

कुछ विद्वानों की धारणा है कि मार्क्सवाद 'ऐतिहासिक अनिवार्यता' के सिद्धांत को मानता है। इनमें प्रो० ज्योति प्रसाद सूद का मत है कि "हीगल की भाँति मार्क्स भी ऐतिहासिक अनिवार्यता में विश्वास करता है। उसकी धारणा है कि एक के बाद दूसरा ऐतिहासिक युग एक आंतरिक आवश्यकता के अनुसार आता रहता है, जिसे हम बदल नहीं सकते। इतिहास की अवस्था का निर्धारण ऐतिहासिक आवश्यकता द्वारा होता है। मनुष्य उसके विकास की स्वाभाविक अवस्थाओं को एक कलम की नोक से न तो बदल सकता है, न ससार से बाहर निकल सकता है। मार्क्स इस बात को एक वैज्ञानिक रूप से निश्चित तथ्य समझता था कि पाश्चात्य सभ्यता के इतिहास की अगली अवस्था समाजवाद होगी।"<sup>१९२</sup>

किन्तु, हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि मार्क्सवाद कोई जडसूत्र नहीं है। वह एक प्रगतिशील वैज्ञानिक दर्शन है। भले ही मार्क्स ने अपनी आरंभिक कृतियों में ऐसा मत व्यक्त किया हो, लेकिन १८८२ में, अपनी मृत्यु से एक वर्ष पूर्व, उन्होंने लिखा था कि "कम्युनिस्ट घोषणापत्र ने आधुनिक पूँजीवादी मिल्कियत के आसन्न विघटन की अनिवार्यता की घोषणा करते हुए उसे अपना लक्ष्य बनाया था। मगर रूस में हम पूँजीवादी धोखाधड़ी के तेजी से फैलने और हाल में पूँजीवादी भू-स्वामित्व के भी विकसित होने के अलावा, आधी से अधिक भूमि ऐसी पाते हैं जिस पर किसानों का ही स्वामित्व है। सवाल उठता है कि क्या रूसी ग्राम समुदाय जो यद्यपि बुरी तरह टूट कर बिखर रहा है, भूमि के आदिकालीन सामुदायिक स्वामित्व का ऐसा रूप है, जो सीधे कम्युनिस्ट किस्म के सामुदायिक स्वामित्व के उच्चतर रूप में पहुँचा जा सकता है? या इसके विपरीत, उसे भी विघटन की उसी प्रक्रिया से होकर गुजरना पड़ेगा, जो प्रक्रिया पश्चिम के ऐतिहासिक विकास क्रम की लाक्षणिक विशेषता रही है?"

इस समय इस सवाल का एकमात्र जवाब यही है—यदि रूसी क्रांति, पश्चिम में सर्वहारा क्रांति के लिए ऐसा संकेतक बन जाये, कि वे दोनों एक-दूसरे की पूरक हो जाये तो भूमि का मौजूदा रूसी स्वामित्व कम्युनिस्ट विकास के लिए प्रस्थान-बिन्दु बन सकता है।<sup>१९३</sup>

उपर्युक्त उद्धरण से साफ स्पष्ट है कि मार्क्स कभी ऐसा नहीं कहते कि ऐतिहासिक विकास अनिवार्यतः दासयुग, सामंत युग, पूँजीवादी युग से होते हुए समाजवादी-साम्यवादी युग

तक होता है, बल्कि उनका सिर्फ इतना ही कहना है कि अब तक का ज्ञात इतिहास, विशेषतः पश्चिम का, क्योंकि यही अभी तक पूँजीवाद का चरम विकास हुआ है, उपर्युक्त तथ्य की पुष्टि करता है। लेकिन रूसी ग्राम समुदाय में सीधे कम्युनिस्ट समाज तक पहुँचने की प्रबल संभावना दिखाई दे रही है। फिर भी, चूँकि इतिहास एक व्यक्ति की इच्छा से निर्मित नहीं होता, इसलिए रूस के संबंध में कोई निश्चित भविष्यवाणी नहीं की जा सकती। अतः सिद्ध होता है कि महर्षि मार्क्स 'ऐतिहासिक अनिवार्यता' की अवधारणा को नहीं मानते।

**६ अतिरिक्त मूल्य का सिद्धांत:-** अतिरिक्त मूल्य का सिद्धांत मार्क्स के आर्थिक विज्ञान का एक महत्वपूर्ण फल है। मार्क्स ने दिखाया है कि किस प्रकार पूँजीवादी प्रणाली में श्रम से उत्पन्न अतिरिक्त मूल्य या लाभ द्वारा पूँजीपति श्रमिक का शोषण करता है। श्री मार्क्स ने लिखा है कि "पूँजीवादी प्रणाली में सभी पदार्थ विनिमय के लिए तैयार किये जाते हैं। पूँजीवादी समाज में नयी बात यह होती है कि मनुष्य की श्रम की शक्ति भी बाजार में खरीदी और बेची जाती है। इसके अतिरिक्त पूँजीवादी प्रणाली की विशेषता है पूँजी द्वारा (मेहनत करने वाले से अतिरिक्त श्रम या अतिरिक्त मूल्य के रूप में) मुनाफा कमाना है। पूँजीवाद अतिरिक्त श्रम या अतिरिक्त मूल्य के रूप में ही पूँजी से पूँजी कमा सकता है।"

श्रम-शक्ति क्या है? मार्क्स के अनुसार, "मनुष्य के वे सब शारीरिक और मानसिक गुण जिनका व्यवहार उपयोगी पदार्थ तैयार करने में होता है, श्रम-शक्ति कहलाते हैं।"

मार्क्सवाद की दृष्टि में केवल अपने श्रम का जो फल मनुष्य को मिलता है, उसे मुनाफा नहीं कहा जा सकता और न ऐसी कमाई से मनुष्य के पास बड़ी मात्रा में पूँजी जमा हो सकती है। बड़े परिमाण में मुनाफा कमाने के लिए यह जरूरी है कि दूसरों के श्रम का भी भाग मुनाफे के रूप में लिया जाये। यह तभी हो सकता है जब समाज में एक ऐसी श्रेणी हो जिसके पास पैदावार के साधन न हों।

मुनाफा क्या है? श्रमिक की मेहनत के फल का वह भाग जिसका दाम श्रमिक को नहीं मिलता, मालिक का मुनाफा है। श्रमिक जितने समय तक मेहनत करके अपने श्रम शक्ति का दाम या मूल्य पैदा करता है, उससे जितना भी अधिक वह काम करेगा, वह सब मालिक का मुनाफा होगा। यदि एक श्रमिक की ८ घंटे की मजदूरी ५० रु० है तथा उससे १२ घंटे काम लेने पर भी उसे ५० रु० ही दिया जाता है अथवा उससे ८ घंटे काम लेकर उसे २५-३० रु० दिया जाता है तो इसका अर्थ है कि श्रमिक के ४ घंटे अतिरिक्त श्रम का मूल्य अथवा २५-३० रु०



पूँजीपति की जेब में चला गया। यही अतिरिक्त मूल्य का सिद्धांत है, जिस पर सामंती पूँजीवादी शोषण टिका हुआ है।

७ **वर्ग-संघर्ष:-** बुद्ध के समकालीन यूनानी दार्शनिक **हेराक्लाइटस** ने कहा था—“संघर्ष सभी घटनाओं की माँ है।” इसी प्रकार **हेगेल** ने भी कहा है—“विरोध वह शक्ति है, जोकि चीजों को गति देती है।” **मार्क्स** ने लिखा है कि “अभी तक सभी समाज का इतिहास वर्ग-संघर्षों का इतिहास रहा है। स्वतंत्र मनुष्य और दास, पेट्रीशियन और प्लेवियन, सामंत और भू-दास, शिल्प सघ का उस्ताद कारीगर और मजदूर कारीगर—संक्षेप में उत्पीड़क और उत्पीड़ित बराबर एक-दूसरे का विरोध करते आये हैं। वे कभी छिपे, कभी खुले रूप में लगातार एक-दूसरे से लड़ते रहे हैं, जिस लड़ाई का अंत हर बार या तो पूरे समाज के क्रांतिकारी पुनर्गठन में या दोनों वर्गों की बर्बादी में हुआ है।”<sup>११४</sup> इस प्रकार, स्पष्ट है कि संघर्ष प्रकृति का नियम है। पर वर्ग-संघर्ष मानव-समाज की विशिष्टता है।

तो प्रश्न है कि क्या आधुनिक पूँजीवादी समाज में भी वर्ग-संघर्ष जारी है अथवा वह समाप्त हो गया है? **मार्क्स** का उत्तर है—“आधुनिक पूँजीवाद समाज ने, जो सामंती समाज के ध्वंस से पैदा हुआ है, वर्ग-विरोधों को खत्म नहीं किया। उसने केवल पुराने के स्थान पर नये वर्ग, उत्पीड़न की पुरानी स्थितियों की जगह नई स्थितियाँ और संघर्ष के पुराने रूपों की जगह नये रूप खड़े कर दिये हैं। किन्तु, दूसरे युगों की तुलना में हमारे युग की, पूँजीवादी युग की खासियत यह है कि इसने वर्ग-विरोधों को सरल बना दिया है। आज पूरा समाज दो विशाल दुश्मन खेमों में, एक-दूसरे के खिलाफ खड़े दो विशाल वर्गों में—पूँजीपति और सर्वहारा वर्गों में—अधिकाधिक बँटता चला जा रहा है।”<sup>११५</sup> इससे सिद्ध होता है कि वर्ग-संघर्ष नये समाज की देन नहीं, बल्कि यह अति प्राचीन काल से होता आ रहा है। अतः वर्ग-संघर्ष के घोर विरोधी मार्क्स पर वर्ग-संघर्ष कराने एवं प्रोत्साहित करने का आरोप लगाना सरासर अनुचित एवं अन्यायपूर्ण है।

तो प्रश्न है कि फिर मार्क्स सर्वहारा को वर्ग-संघर्ष की सलाह क्यों देते हैं? इसलिए कि वर्ग-संघर्ष का उन्मूलन हो सके, जैसे जहर से जहर का प्रभाव समाप्त हो जाता है। वह जानते हैं कि प्रभुत्वशाली पूँजीपति वर्ग अपने स्वार्थों को अक्षुण्ण रखना चाहता है तथा सामाजिक उत्पादन का अधिकतम भाग अपने अधीन रखना चाहता है। काफी संघर्ष के बाद ही वह मजदूरों को थोड़ी-सी रियायत देता है। चूँकि वह स्वेच्छा से अपने विशेषाधिकारों का त्याग नहीं करेगा,

इसलिए वर्ग-संघर्ष द्वारा ही उसकी सत्ता को उखाड़ फेंकना होगा।

पर वर्ग-संघर्ष सफल कैसे हो? **आचार्य नरेन्द्र देव** लिखते हैं कि “हमें शोषित-वर्गों के सदस्यों के मन में यह बात बैठा देनी है कि जब तक समाज की प्रचलित व्यवस्था कामचला है, तब तक उनकी हालत सुधर नहीं सकती। हमें मजदूरों को समझाना है कि समाज के मौजूदा आर्थिक ढाँचे को कायम रखते हुए केवल छोटे-मोटे अधिकारों के लिए लड़ने से ही काम न चलेगा, बल्कि सारी मजदूर जमात को संगठित होकर एक ऐसी लड़ाई लड़नी पड़ेगी, जिसमें मौजूदा आर्थिक व्यवस्था का ही अंत हो जाये और एक ऐसी नयी आर्थिक प्रणाली की स्थापना की जाये, जिसमें आज की तरह उत्पादन के साधनों पर किसी एक वर्ग विशेष का अधिकार न हो, बल्कि समूचे समाज का अधिकार हो। ऐसे ही नये समाज में हम युगों से चले आते हुए शोषण और वर्ग-विभेद का अंत कर सकेंगे और समाज के हर परिश्रमी सदस्य को उसके व्यक्तित्व के विकास का उचित अवसर प्रदान कर सकेंगे।”<sup>१६६</sup>

इसी पवित्र उद्देश्य की प्राप्ति के लिए मार्क्स का आह्वान है—“दुनिया के मजदूरों, एक हो!”

## संदर्भग्रंथ-सूची

- १ मशरूवाला, किशोर लाल, 'गॉंधी विचार-दोहन', सस्ता साहित्य मंडल, १९६६, पृ० १३
- २ हिन्दी नवजीवन, १२०२ १६२६, पृ० २८
- ३ यग इंडिया, १२०५ १६३०
- ४ यग इंडिया, १६०६ १६२४, हिन्दी नवजीवन, २७०६ १६२४, पृ० ५३
- ५ यग इंडिया, २०१० १६२७
- ६ यग इंडिया, २४११ १६२७
- ७ यग इंडिया, २६०५ १६२४
८. महात्मा गॉंधी, 'फ्रॉम यरवदा मदिर', नवजीवन प्रकाशन, १९६८, पृ० २३
९. गॉंधीजी, 'आत्मकथा', नवजीवन प्रकाशन, १९६७, पृ० २७
- १० उपर्युक्त
- ११ यग इंडिया, १४१० १६२६, उपाध्याय, हरिभाऊ, 'बापू कथा', नवजीवन प्रकाशन, २०००, पृ० ४२-४३
१२. यग इंडिया, १२०५ १६३०
१३. हरिजन सेवक, २३०७ १६४०
१४. महात्मा गॉंधी, 'हिन्दू-धर्म', सपादक-कुमारप्पा, भारतन्, नवजीवन प्रकाशन, अहमदाबाद, पृ० ७, १०
१५. यग इंडिया, २४१२ १६३१
१६. महात्मा गॉंधी, 'हिन्दू धर्म', पृ० १३
१७. बोस, एन०के० 'सेलेक्शन्ज फ्रॉम गॉंधी', इलाहाबाद १९४८, पृ० २५५-५६
१८. उपर्युक्त, पृ० २६०-६१.
१९. हिन्दी नवजीवन, १४०६ १६२४
२०. हरिजन सेवक, २१०४ १६३३
२१. हिन्दी नवजीवन, २४०६ १६२६.

२२. हिन्दी नवजीवन, १६ ०६ १६२६, गॉधी, मो०क०, 'धर्मनीति', सस्ता साहित्य मडल  
प्रकाशन, १६६८, पृ० २५०-५१
२३. उपर्युक्त, पृ० २५०
२४. हरिजन सेवक, ४ ८ १६४६
२५. गॉधी, मो०क०, 'आत्मकथा', पृ० ३११
२६. गीता, ५, ४०
२७. गीता, ५, ३६
२८. गीता, १७, ३०
२९. हरिजन, १६, ०५ १६३८
३०. हरिजन, १८ ०६ १६३८
३१. यग इडिया, २३ ०१ १६३०, 'मोहनमाला', सग्राहक-प्रभु, आर०के०, नवजीवन प्रकाशन,  
अहमदाबाद, १६६७, पृ० ३८
३२. मशरूवाला, किशोरलाल, 'गॉधी विचार-दोहन', पृ० ३०
३३. उपर्युक्त, पृ० २६-२७
३४. यग इडिया, १५ १२ १६२७
३५. यग इडिया, २३ ०१ १६३०
३६. गॉधी, मो०क०, 'हिन्दू धर्म', पृ० ११६
३७. हरिजन, ८ ६ १६३५
३८. मशरूवाला, किशोरलाल, 'गॉधी विचार-दोहन', पृ० २७
३९. यग इडिया, २० १२ १६२८
४०. मशरूवाला, किशोरलाल, 'गॉधी-विचार-दोहन', पृ० २६, ३०
४१. हरिजन सेवक, ६.७ १६४०.
४२. हरिजन सेवक, १०.४ १६३७ 'गॉधी-वाणी', सं०-सुमन, रामनाथसाधना-सदन,  
इलाहाबाद, १६५२, पृ० ७५
४३. हिन्दी नवजीवन, २४ ६.१६२५

- ४४ मशरूवाला, किशोरलाल, 'गॉधी विचार—दोहन', पृ० २७
४५. गॉधीजी, 'रामनाम', स०—कुमारप्पा, भारतन्, नवजीवन प्रकाशन, अहमदाबाद, १९६६,  
पृ० ४—६
४६. उपर्युक्त, पृ० ३८
४७. उपर्युक्त, पृ० २८
४८. हरिजनसेवक, १६ १९४६
४९. हरिजनसेवक, ८ २ १९४८
५०. हरिजनसेवक, २६ १९४६
५१. हरिजन, २३ १ १९३७
५२. उपर्युक्त
५३. गॉधी, मो०क०, 'हिन्दू धर्म', पृ० ७७
५४. हरिजन, २३ १ १९३७
५५. गॉधी, मो०क०, 'आत्मकथा', पृ० ७
५६. गॉधी, मो०क० 'नीति—धर्म', धर्म—नीति, सस्ता साहित्य मडल प्रकाशन, १९६८, पृ०  
१४—१५
५७. उपर्युक्त, पृ० १६ ३३.
५८. उपर्युक्त, पृ० २०—२३
५९. उपर्युक्त, पृ० २६, २८—२९
६०. उपर्युक्त, पृ० २६
- ६१ उपर्युक्त, पृ० ४०
६२. उपर्युक्त, पृ० ४२—४३
६३. उपर्युक्त, पृ० ४२
६४. लेस्टर म्युरिकल, 'गॉधी वर्ल्ड सिटिजन', इलाहाबाद १९४५, पृ २७
६५. हरिजन, १६ ५.१९३८

६६. हरिजन, ३० ६ १९३६
६७. गौंधी, मो०क०, 'हिन्दू धर्म', पृ० ३
६८. उपर्युक्त, पृ० ४३
६९. उपर्युक्त, पृ० ६३
७०. उपर्युक्त, पृ० ६४
७१. गौंधी, मो०क०, 'आत्मकथा', पृ० २४
७२. उपर्युक्त, 'हिन्दू धर्म', पृ० ६३
७३. उपर्युक्त, 'आत्मकथा', पृ० १६, २५-२६
७४. गौंधीजी, 'रामनाम', पृ० २१
७५. गौंधी मो०क० 'हिन्दू धर्म', पृ० ६५
७६. गौंधी, मो०क०, 'प्रार्थना-प्रवचन', भाग-१, सस्ता साहित्य मडल प्रकाशन, नई दिल्ली, १९४६, पृ० २४
७७. गौंधी, मो०क०, 'हिन्दू धर्म', पृ० ६१, ६५
७८. प्रो० गोरा, 'एन एथीस्ट विद् गौंधी', नवजीवन प्रकाशन, पृ० ४५
७९. उपर्युक्त
८०. दत्त, डी०एम०, 'फिलॉसोफी ऑफ महात्मा गौंधी', पृ० २७.
८१. गौंधी, मो०क०, 'रामनाम', पृ० २७
८२. उपर्युक्त, 'प्रार्थना-प्रवचन', भाग-१, पृ० १३१.
८३. गौंधी, मो०क०, 'गीता-माता', सस्ता साहित्य मडल, प्रकाशन, १९६५, पृ० ६१-६२
८४. उपर्युक्त, 'फेलोशिप ऑफ फेथ्स एण्ड यूनिटी ऑफ रिलीजन्स', पृ० ५३
८५. उपर्युक्त, 'ब्रह्मचर्य' भाग १, पृ० १४२.
८६. उपर्युक्त, पृ० १४२-४३
८७. यग इडिया, २१ १ १९२६
८८. यग इडिया, १४ १० १९२६

८६. 'आश्रम-भजनावलि', नवजीवन प्रकाशन, २००१, पृ० २
६०. गौंधी, मो०क०, 'गीता-माता', पृ० २०८
६१. उपर्युक्त, 'हिन्दू धर्म', पृ० ३६०
६२. यग इडिया, खंड २, पृ० ४२१
६३. गीता, २, २०
६४. गौंधी, मो०क०, 'गीता-माता', पृ० १५
६५. यग इडिया, खंड २, पृ० १२०४
६६. गौंधी, मो०क०, 'गीता-माता', पृ २०
६७. यग इडिया, २६ ४ १६२६.
६८. यग इडिया, ३ ४ १६२४
६६. गौंधी, मो०क०, 'आत्मकथा', पृ० ६
१००. यग इडिया, ३ ४ १६२४
१०१. यग इडिय, १२ ५ १६२०
१०२. हिन्दी नवजीवन, २६ १० १६२४
१०३. हिन्दी नवजीवन, ५.२.१६२५
१०४. गौंधी, मो०क०, 'आत्मकथा', पृ० ६
१०५. गौंधी, मो०क०, 'गीता-माता', पृ० ८६
१०६. उपर्युक्त,
१०७. हरिजन, २४ १२ १६३८
१०८. गौंधी, मो०क०, 'ब्रह्मचर्य' खंड २, सस्ता साहित्य मडल प्रकाशन, पृ० ६६.
१०६. गौंधी मो०क०, 'हिन्द स्वराज', नवजीवन प्रकाशन, १६६७, पृ० २०-२२
११०. उपर्युक्त, पृ० २१-२२.
१११. उपर्युक्त, पृ ७७-७८
११२. उपर्युक्त, पृ० ४५.

११३. उपर्युक्त, पृ० ८०-८१
११४. देखिए, साकृत्यायन, राहुल, 'भागो नही, 'दुनिया को बदलो', किताब महल, इलाहाबाद, १९६७, पृ० ६४
११५. उपर्युक्त, पृ० ६२
११६. गाँधी, मो०क०, 'हिन्द स्वराज', पृ० ३०
११७. उपर्युक्त, पृ० ३०.
११८. हरिजन, ३१७ १९३७
११९. हरिजन, ८५ १९३७
१२०. गाँधी, मो०क०, 'हिन्द स्वराज', पृ० ७२
१२१. हरिजन सेवक, ६७ १९३८
१२२. गाँधी, मो०क०, 'हिन्द स्वराज', पृ० ७५
१२३. उपर्युक्त, पृ० ३८
१२४. उपर्युक्त, पृ० ३६
१२५. उपर्युक्त, पृ० ४०-४१
१२६. उपर्युक्त, पृ० ३६
१२७. उपर्युक्त, पृ० ४३
१२८. उपर्युक्त, पृ० ४३
१२९. उपर्युक्त, पृ० १५
१३०. उपर्युक्त, पृ० १५-१६
१३१. उपर्युक्त, पृ० १६-१७.
१३२. उपर्युक्त, पृ० १६
१३३. उपर्युक्त, पृ० ४४-४५
१३४. उपर्युक्त, पृ० ४५.
१३५. उपर्युक्त, पृ० ४४, ४७.



१३६. उपर्युक्त, पृ० ४७
१३७. यशपाल, 'गोंधीवाद की शव परीक्षा', बिप्लव कार्यालय, लखनऊ १९६१, पृ० ८०—८१
१३८. देखिए, शर्मा रामविलास, 'मानव सभ्यता का विकास', विनोद पुस्तक मंदिर, आगरा, १९५६, पृ० ६७
१३९. एगेल्ल्स, फ्रेडरिक, 'समाजवाद काल्पनिक तथा वैज्ञानिक', समकालीन प्रकाशन, पटना १९६६ पृ० ८७
१४०. मार्क्स, कार्ल, फायरबाख पर निबध का ११ वाँ सूत्र, एगेल्ल्स, फ्रेडरिक की पुस्तक 'लुडविग फायरबाख और क्लासिकीय जर्मन दर्शन का अंत' का परिशिष्ट, प्रगति प्रकाशन, मास्को, १९७८, पृ० ६६
- १४१ एगेल्ल्स, फ्रेडरिक, लुडविग फायरबाख और क्लासिकीय जर्मन दर्शन का अंत', प्रगति प्रकाशन, मास्को, १९७८, पृ० २१—२२
१४२. मार्क्स, कार्ल, 'पूँजी', खंड १, प्रगति प्रकाशन, मास्को, १९८७, पृ० ३०
१४३. एगेल्ल्स, फ्रेडरिक, उपर्युक्त, पृ० २०—२१
१४४. उपर्युक्त, पृ० २१
१४५. लेनिन, 'मार्क्स—एंगेल्ल्स—मार्क्सवाद', संपादक—सुरेन्द्र कुमार, प्रगति प्रकाशन, मास्को, १९८२, पृ० ११६
१४६. एगेल्ल्स, फ्रेडरिक, 'ड्यूहरिंग मत—खंडन', प्रगति प्रकाशन, मास्को १९८५, पृ० ५००
१४७. उपर्युक्त, पृ० ५०१—५०२
१४८. उपर्युक्त, पृ० ५०२—५०३
१४९. मार्क्स और एगेल्ल्स, 'ऑन रिलिजन', प्रोग्रेस पब्लिशर्स, मास्को, १९८५ पृ० ७४
१५०. उपर्युक्त, पृ० ३६
१५१. उपर्युक्त, पृ० ३८
१५२. उपर्युक्त, पृ० ३६
१५३. उपर्युक्त, पृ० ४६.
१५४. लेनिन, 'संकलित रचनाएँ', खंड ४, प्रगति प्रकाशन, मास्को, १९८८, पृ० १५६, १६१,

१५५. एंगेल्स, फ्रेडरिक, 'ड्यूहरिंग मत-खंडन', पृ० १५३
१५६. उपर्युक्त,
१५७. उपर्युक्त, पृ० १५२
१५८. सांकृत्यायन, राहुल, 'वैज्ञानिक भौतिकवाद' लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, १९६८, पृ० ११३
१५९. मार्क्स, कार्ल, 'पूँजी' खंड १, पृ० ३०
१६०. स्तालिन, जे०वी०, 'द्वद्वात्मक और ऐतिहासिक भौतिकवाद करेट बुक डिपो, कानपुर, १९६८, पृ० ५-१०
१६१. उपर्युक्त, पृ० १०
१६२. मार्क्स, कार्ल, 'सेलेक्टेड वर्क्स', खंड १, पृ० ४३०, एंगेल्स, फ्रेडरिक 'लुडविग फायरबाख और क्लासिकीय जर्मन दर्शन का अंत' प्रगति प्रकाशन, मास्को, १९७८, पृ० २६.
१६३. एंगेल्स, फ्रेडरिक, 'उपर्युक्त', पृ० २२.
१६४. लेनिन, 'द मैटेरियलिज्म एण्ड ऐम्पीटियो-क्रिटिशिज्म', प्रोग्रेस पब्लिशर्स, मास्को, १९४७, पृ० १४५, १४६
१६५. नरेन्द्र देव, आचार्य 'राष्ट्रीयता और समाजवाद', ज्ञानमंडल लिमिटेड, वाराणसी, १९७३, पृ० २८४
१६६. अफनास्येव, वि०, 'मार्क्सवादी दर्शन', पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस (प्रा०) लिमिटेड, नयी दिल्ली, १९७७, पृ० ६६ पर उद्धृत।
१६७. लेनिन के चुने हुए लेख, रूसी संस्करण, मास्को, १९३१, पृ० ३५७, उद्धृत-अफनास्येव, वि०, 'मार्क्सवादी दर्शन', पृ० १०७.
१६८. मार्क्स, कार्ल, 'पूँजी', खंड १, पृ० ३३४
१६९. 'द्वद्वात्मक भौतिकवाद', प्रगति प्रकाशन, मास्को, १९८५, पृ० १०६ में देखिए।
१७०. देखिए, 'द्वद्वात्मक भौतिकवाद', पृ० १०७.

- १७१ उपर्युक्त, पृ० १०६
१७२. मार्क्स, कार्ल, 'पूँजी' खंड १, पृ० ३५०-५१
१७३. आचार्य नरेन्द्रदेव, 'राष्ट्रीयता और समाजवाद', पृ० २८६
१७४. देखिए, अफनास्येव, वी०, 'मार्क्सवादी दर्शन', पृ० १२२
- १७५ एगेल्स, फ्रेडरिक, 'ड्यूहरिंग मत-खंडन', पृ० २१६-१७
- १७६ उपर्युक्त, पृ० २२६
१७७. उपर्युक्त, पृ २२७
१७८. साकृत्यायन, राहुल, 'वैज्ञानिक भौतिकवाद', पृ० १६२
१७९. मार्क्स और एगेल्स, 'जर्मन विचार धारा', मार्क्स, कार्ल और एगेल्स, फ्रेडरिक, संकलित रचनाएँ, तीन खंडों में, खंड १, भाग १, प्रगति प्रकाशन, मास्को, १९७६, पृ० ३३
१८०. उपर्युक्त,
१८१. उपर्युक्त,
- १८२." उपर्युक्त, पृ० ४६-५०
१८३. एगेल्स, फ्रेडरिक, 'समाजवाद काल्पनिक तथा वैज्ञानिक', पृ० ६५-६६
१८४. मार्क्स, कार्ल, 'फ्रांस में वर्ग-संघर्ष, १८४८-१८५०', प्रगति प्रकाशन, मास्को, १९८२, पृ० १३४
१८५. मार्क्स और एगेल्स, 'संकलित रचनाएँ', खंड १, भाग १, पृ० २२
१८६. उपर्युक्त,
- १८७ स्तालिन, जे०वी०, 'द्विद्वात्मक और ऐतिहासिक भौतिकवाद', करेट बुक डिपो, कानपुर, १९६८, पृ० ३६-४०
१८८. मार्क्स और एगेल्स, 'जर्मन विचारधारा' मार्क्स और एगेल्स, संकलित रचनाएँ, तीन खंडों में, खंड १, भाग १, प्रगति प्रकाशन, मास्को, १९७६, पृ० २६-२७.
१८९. २१-२२ सितंबर १८६० को एगेल्स द्वारा जोसेफ ब्लोख को लिखा गया पत्र, मार्क्स और एगेल्स, 'संकलित पत्र व्यवहार, १८४४-१८६५', प्रगति प्रकाशन, मास्को, १९८२, पृ० ३०६-७

१६०. उपर्युक्त, पृ० ३०४-५
१६१. नरेन्द्रदेव, आचार्य, 'राष्ट्रीयता और समाजवाद', पृ० २८०
१६२. सूद, जयोति प्रसाद, 'आधुनिक राजनीतिक विचारों का इतिहास', भाग-३, के० नाथ एण्ड कंपनी, मेरठ, १९६६-२०००, पृ० २८१-८२
१६३. मार्क्स और एंगेल्स, 'कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणापत्र', समकालीन प्रकाशन, पटना, १९६८, पृ० १४.
१६४. उपर्युक्त, पृ० २५-२६
१६५. उपर्युक्त, पृ० २६
१६६. नरेन्द्रदेव, आचार्य, 'राष्ट्रीयता और समाजवाद', पृ० २७४-७५

# अध्याय – 3

*आदर्श सामाजिक व्यवस्था:*

*गाँधीवादी*

*और*

*माक्सवादी*

## ३. आदर्श सामाजिक व्यवस्था : गाँधीवादी और

### मार्क्सवादी

महान् यूनानी दार्शनिक श्री अरस्तू ने कहा है कि “मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है। पर जो मनुष्य अपने साथियों के साथ सहयोग करता हुआ सामान्य जीवन व्यतीत नहीं कर पाता, वह या तो देवता है या फिर पशु।”

मनुष्य का प्रारंभ से लेकर आज तक का इतिहास बताता है कि वह समूह या समाज में ही रहता आया है। पर अफसोस कि आज हजारों वर्षों बाद भी मनुष्य को ‘सामूहिकता की भावना’ के साथ रहना नहीं आया। अब तक का इतिहास, मनुष्य द्वारा मनुष्य के शोषण और वर्ग-संघर्ष का इतिहास रहा है। लेकिन ऐसा नहीं है कि सभी युगों में एक समान अवस्था रही है। मानव समाज निरन्तर प्रगतिशील है, किन्तु यह प्रगति संतोषजनक नहीं है। चूँकि मनुष्य एक चिन्तनशील प्राणी है, इसलिए भले ही वह वर्तमान में जीता हो, पर कल्पना भविष्य की करता है, चलता जमीन पर है, किन्तु निगाहे आसमान पर होती है। अपनी इसी प्रवृत्ति के कारण वह दुःखमय वर्तमान सामाजिक जीवन के बावजूद भविष्य में स्वर्गिक सामाजिक जीवन की आशा रखता है।

लेकिन प्रश्न है कि समाज में व्यक्ति का क्या स्थान है तथा आदर्श सामाजिक व्यवस्था की स्थापना में व्यक्ति की क्या भूमिका है? मानव-जीवन के दो प्रमुख आधार हैं— (क) प्राणीशास्त्रीय और (ख) सामाजिक। जन्म के समय बालक को वशानुक्रम (Heredity) के रूप में माता-पिता से जो कुछ शारीरिक और मानसिक क्षमताएँ प्राप्त होती हैं, उन्हीं के आधार पर बालक का विकास होता है। लेकिन यह विकास सामाजिक परिवेश या समाज में ही होता है। जन्म के समय बालक एक प्राणीशास्त्रीय इकाई मात्र होता है। वह अपने समाज, संस्कृति, भाषा, रीति,—रिवाज, प्रथा, परंपरा, मूल्य, आदर्श—प्रतिमान आदि के संबंध में कुछ भी नहीं जानता। वह नहीं जानता कि उसे समाज में कैसा व्यवहार करना है, किसके साथ क्या व्यवहार करना है। यह सब कुछ वह अन्य लोगों के साथ रहकर, सामाजिक संबंध स्थापित करके, उनके साथ सामाजिक अन्तःक्रिया करता हुआ समाजीकरण की प्रक्रिया के द्वारा सीखता है। स्पष्ट है कि प्राणीशास्त्रीय प्राणी को सामाजिक प्राणी के रूप में बदलने का कार्य समाज ही करता है। परन्तु बिना

प्राणीशास्त्रीय रूप में व्यक्ति को प्राप्त किये समाज किसे सामाजिक प्राणी बनायेगा। इसके अलावा व्यक्ति-व्यक्ति के बीच पनपने वाले सामाजिक संबंधों के अभाव में समाज भी अस्तित्व में कैसे आयेगा। अतः समाज के लिए व्यक्ति का होना आवश्यक है। पुनः समाज के अभाव में व्यक्ति अपनी विभिन्न प्रकार की आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं कर सकता और न ही उसके व्यक्तित्व का समुचित विकास हो सकता है। स्पष्टतः व्यक्ति और समाज के बीच घनिष्ठ संबंध पाया जाता है।

जहाँ तक आदर्श समाज-निर्माण में व्यक्ति की भूमिका का सवाल है तो व्यक्ति से स्वतंत्र 'समाज' का कोई अस्तित्व नहीं है। व्यक्तियों के बीच पाये जाने वाले संबंधों के जाल को ही 'समाज' कहते हैं। अतः जिस प्रकार के व्यक्ति और उनके संबंध होंगे, उसी तरह का समाज भी होगा। पुनः जैसा समाज, वैसा व्यक्ति भी होता है। कुल मिलाकर व्यक्ति एवं समाज में अन्तःक्रिया होती रहती है और इसी के फलस्वरूप विकास संपन्न होता है।

सुविदित है कि "मुण्डे-मुण्डे मतिभिन्न" अर्थात् प्रत्येक व्यक्ति का मत अलग-अलग होता है। समाज की समस्याओं का अध्ययन करते हुए तथा मानव को इन समस्याओं से मुक्ति दिलाने हेतु गांधी और मार्क्स ने अपनी-अपनी समझ के अनुसार आदर्श समाज के जो चित्र खींचे हैं, वे परस्पर भिन्न हैं। अब हम क्रमशः उनका वर्णन करेंगे।

## गाँधीवादी सामाजिक-व्यवस्था

गाँधीजी ने भारत के लिए जिस आदर्श समाज या स्वराज्य की कल्पना की है, उसे 'रामराज्य' या 'सर्वोदयी समाज' की संज्ञा दी गयी है। भारतीय स्वतंत्रता संघर्ष के दौरान स्वराज्य की कल्पना में उन्होंने एक आदर्श समाज की कल्पना की है। वे भारत माता की मुक्ति इसलिए नहीं चाहते थे कि दिल्ली की गद्दी पर गोरे साहब की जगह भूरे साहब आसीन हो जायें तथा पुराने जमींदारों, सामंतों, राजाओं एवं महाराजाओं का स्थान बिडला, बजाज, अबानी जैसे उद्योगपति लेकर निरीह जनता का शोषण करे। गाँधीजी के सपनों का भारत, उनका स्वराज्य एक ऐसा समाज है जो सत्य व अहिंसा पर आधारित होगा, प्रत्येक व्यक्ति अपनी स्थिति के अनुसार निर्धारित कर्तव्यों का यथासंभव पालन करेगा, चूँकि कोई भी कर्म हेय नहीं है, इसलिए ऊँच-नीच, छूत-अछूत का भेदभाव भी नहीं रहेगा, सभी लोग एक परिवार की भाँति रहेंगे, जिसमें प्रतिस्पर्धा के स्थान पर सहयोग होगा और इस प्रकार वह आदर्श समाज युद्ध व शोषण से मुक्त होगा।

गाँधीजी ने 'स्वराज्य' को अंग्रेजी शब्द 'इंडिपेन्डेन्स' से भिन्न बताते हुए लिखा है—

“स्वराज्य एक पवित्र शब्द है, वह एक वैदिक शब्द है, जिसका अर्थ आत्म—शासन और आत्म—सयम है। अंग्रेजी शब्द ‘Independence’ अक्सर सब प्रकार की मर्यादाओं से मुक्त निरंकुश आजादी का या स्वच्छदता का अर्थ देता है, वह अर्थ स्वराज्य शब्द में नहीं है।

अपनी कल्पना के आदर्श समाज का स्वरूप चित्रित करते हुए गाँधीजी ने लिखा है कि “ऐसे आदर्श समाज में न कोई गरीब होगा, न भिखारी, न कोई ऊँचा होगा, न नीचा। न कोई करोड़पति मालिक होगा, न आधा भूखा नौकर। न शराब होगी, न कोई दूसरी नशीली चीज। सब अपने आप खुशी से और गर्व से अपनी रोटि कमाने के लिए मेहनत करेंगे। वहाँ स्त्रियों की भी वही इज्जत होगी जो पुरुषों की और स्त्रियों तथा पुरुषों के शील और पवित्रता की रक्षा की जायेगी। अपनी पत्नी के सिवा हर एक स्त्री को उसकी उम्र के अनुसार हर—धर्म के पुरुष माँ, बहन और बेटे समझेगे। वहाँ अस्पृश्यता नहीं होगी और सब धर्मों के प्रति समान आदर रखा जायेगा।”

पुन “यह उस जाति—विहीन और वर्ग—विहीन समाज का चित्र है, जिसमें न कोई ऊँचा है और न कोई नीचा है, सारे काम एक से हैं और सारे कामों की मजदूरी भी एक सी है, जिन लोगों के पास अधिक है वे अपने लाभ का उपयोग खुद के लिए नहीं करते, परन्तु उसे पवित्र धरोहर मानकर ऐसे लोगों की सेवा में उसका उपयोग करते हैं। जिनके पास कम है। ऐसे समाज में धर्म के चुनाव में प्रेरक बल व्यक्तिगत उन्नति नहीं होती, बल्कि समाज की सेवा करके आत्मभिव्यक्ति और आत्म—साक्षात्कार करना ही उसका प्रेरक हेतु होता है।

चूँकि ऐसे समाज में सब तरह के कामों का समान आदर होता है और उनके लिए एक सा वेतन मिलता है, इसलिए वंश—परंपरागत कुशलताये एक पीढ़ी से दूसरी पीढ़ी में सुरक्षित रहती हैं और व्यक्ति लाभ के प्रलोभन के लिए उनकी कुर्बानी नहीं की जाती। समाज—सेवा का सिद्धांत अनियंत्रित, आत्मीयता—रहित प्रतिस्पर्धा का स्थान लेता है। ऐसे समाज में हर एक व्यक्ति कड़ा परिश्रम करता है, जिसे काफी फुरसत रहती है, उन्नति का अवसर मिलता है और शिक्षा तथा संस्कृति के विकास के लिए आवश्यक सुविधाये मिलती हैं। वह कुटीर उद्योगों की तथा छोटे पैमाने पर चलने वाली सघन सहकारी खेती की आकर्षक दुनिया होती है— ऐसी दुनिया जिसमें सांप्रदायिकता अथवा जातिवाद के लिए कोई स्थान नहीं होता। अन्त में, वह स्वदेशी की दुनिया है, जिसमें आर्थिक व्यवहार की सीमाये तो अधिक निकट आ जाती है, परन्तु व्यक्तिगत स्वतंत्रता की सीमाये अधिक से अधिक विस्तृत हो जाती हैं। प्रत्येक व्यक्ति अपने आस—पास के वातावरण



के लिए जिम्मेदार होता है और सारे व्यक्ति समाज के लिए जिम्मेदार होते हैं। उसमें अधिकारों और कर्तव्यों का नियमन परस्परालंबन के सिद्धांत से तथा परस्पर के आदान-प्रदान से होता है। ऐसे समाज में उसके अगभूत व्यक्तियों तथा संपूर्ण समाज के बीच कोई संघर्ष नहीं होता, और न तो राष्ट्रवाद के सकुचित, स्वार्थी या आक्रामक बनने का खतरा रहता है न अन्तर-राष्ट्रीयतावाद के निरा आदर्श बन जाने का खतरा रहता।<sup>1</sup>

लेकिन, यदि कोई उपर्युक्त विचारों की ख्याली पुलाव कहकर उनका उपहास करे तो गान्धीजी का उत्तर है कि “युविलड की परिभाषावाली बिन्दु कोई मनुष्य खींच नहीं सकता, फिर भी उसकी कीमत हमेशा रही है और रहेगी। इसी तरह मेरी इस तस्वीर को भी कीमत है। इसके लिए मनुष्य जिन्दा रह सकता है। इस तस्वीर की पूरी तरह बनाना या पाना संभव नहीं है, तो भी इस सही तस्वीर को पाना या इस तक पहुंचना हिन्दुस्तान की जिन्दगी का मकसद होना चाहिए। जिस चीज को हम चाहते हैं उसकी सही-सही तस्वीर हमारे सामने होनी चाहिए। तभी हम उससे मिलती-जुलती कोई चीज पाने की आशा रख सकते हैं।”<sup>2</sup>

गान्धीजी द्वारा ऊपर वर्णित आदर्श समाज में निम्नांकित तत्व निहित हैं— १ राज्यविहीन ग्राम-समाज, २ विकेन्द्रीकरण, ३ पंचायत राज, ४ समानता, ५ स्वावलंबन और सहयोग, ६ नई तालीम, ७ एकादश व्रत-सत्य, अहिंसा, अस्तेय, अपरिग्रह, ब्रह्मचर्य, अस्वाद, अभय, शरीर-श्रम, स्वदेशी, अस्पृश्यता-निवारण और सर्वधर्म-समभाव, ८ स्त्री-पुरुष समानता ।

अब हम एक-एक कर इनका सविस्तार विवेचन करेंगे—

**१. राज्यविहीन ग्राम-समाज:-** गान्धीजी के आदर्श समाज में राज्य का कोई स्थान नहीं होगा। इसके तीन प्रमुख कारण हैं— प्रथम, राज्य मूलतः हिंसा पर आधारित है। यह सेना, पुलिस एवं न्यायालय द्वारा अपने विचारों को बलात् जनता पर थोपती है और न मानने की स्थिति में उन्हें मौत भी दी जाती है। द्वितीय, राज्य की बाध्यकारी शक्ति व्यक्ति की स्वतंत्रता एवं आध्यात्मिक विकास में बाधक है। तृतीय, एक अहिंसक समाज में ज्ञानपूर्ण अराजकता की स्थिति रहेगी, जहाँ प्रत्येक एक-दूसरे की सेवा एवं सहायता करेगा।

गान्धीजी ने तो स्वयं कहा है कि “मैं राज्य की सत्ता की वृद्धि को बड़े से बड़े भय की दृष्टि से देखता हूँ, क्योंकि जाहिरा तौर पर तो वह शोषण को कम से कम करके लाभ पहुंचाती है, परन्तु व्यक्तित्व को—जो सब प्रकार की उन्नति की जड़ है— नष्ट करके वह

मानव—जाति को बड़ी से बड़ी हानि पहुँचाती है।

राज्य केन्द्रित एवं सगठित रूप में हिंसा का प्रतीक है। व्यक्ति के आत्मा होती है, परन्तु चूँकि राज्य एक आत्मा रहित जड़ मशीन होता है, इसलिए उससे हिंसा कभी नहीं छुड़वायी जा सकती, उसका अस्तित्व ही हिंसा पर निर्भर है ।

मुझे जो बात नापसंद है, वह है बल के आधार पर बना हुआ सगठन, और राज्य ऐसा ही सगठन है। स्वेच्छापूर्वक सगठन जरूर होना चाहिए।” \*

किन्तु, यह भी स्पष्ट है कि अहिंसा पर आधारित स्वैच्छिक सगठन (चाहे वह राज्य ही हो) का वह हार्दिक स्वागत करेंगे। ‘अहिंसा’ का व्यावहारिक अर्थ यहाँ ‘कम से कम हिंसा’ से है। और यह कोई असंभव कार्य नहीं है। बशर्ते कि हम उत्तम शिक्षा द्वारा राष्ट्रीय जीवन को नियमित कर सकें। आखिर, राज्य स्वयं में साध्य न होकर मनुष्य की सामूहिक इच्छाओं का प्रतिफल ही तो है। इसी बात को स्पष्ट करते हुए गाँधीजी ने लिखा है कि “मेरी दृष्टि में राजनीतिक सत्ता कोई साध्य नहीं है, परन्तु जीवन के प्रत्येक विभाग में लोगों के लिए अपनी हालत सुधार सकने का एक साधन है। राजनीतिक सत्ता का अर्थ है— राष्ट्रीय प्रतिनिधियों द्वारा राष्ट्रीय जीवन का नियमन करने की शक्ति। अगर राष्ट्रीय जीवन इतना पूर्ण हो जाता है कि वह स्वयं आत्म-नियमन कर ले, तो किसी प्रतिनिधित्व की आवश्यकता नहीं रह जाती। उस समय ज्ञानपूर्ण अराजकता की स्थिति हो जाती है। ऐसीस्थिति में हर एक अपना राजा होता है। वह इस ढंग से अपने पर शासन करता है कि अपने पड़ोसियों के लिए कभी बाधक नहीं बनता। इसलिए आदर्श अवस्था में कोई राजनीतिक सत्ता नहीं होती क्योंकि कोई राज्य नहीं होता। परन्तु जीवन में आदर्श की पूरी सिद्धि कभी नहीं होती। इसीलिए थोरो ने कहा है कि जो सबसे कम शासन करे वही उत्तम सरकार है।”<sup>4</sup>

अतः गाँधीजी की दृष्टि में राज्य का पूर्णतः उन्मूलन तथा एक अराजक समाज की स्थापना एक आदर्श ही है, फिर भी यदि विश्व में कहीं इसकी स्थापना की संभावना है तो वह भारत ही है। बस, भारत को थोड़ी और बहादुरी दिखाने की जरूरत है। गाँधीजी लिखते हैं— “इतना याद रखना चाहिए कि आज दुनिया में कहीं भी अराजक समाज मौजूद नहीं है। अगर कभी कहीं बन सकता है तो उसका आरंभ हिन्दुस्तान में ही हो सकता है। क्योंकि हिन्दुस्तान में ऐसा समाज बनाने की कोशिश की गयी है। आज तक हम आखिरी दरजे की बहादुरी नहीं दिखा सके, मगर उसे दिखाने का एक ही रास्ता है और वह यह है कि जो लोग उसे मानते हैं वे उसे

दिखाये। ऐसा कर दिखाने के लिए जिस तरह हमने जेलो का डर छोड़ दिया है, उसी तरह हमें मृत्यु का डर भी छोड़ देना चाहिए।”<sup>4</sup>

अतः अब हम अधिकतम अहिंसा पर आधारित एक आदर्श राज्यहीन ग्राम-समाज की रूपरेखा पर विचार कर सकते हैं। किन्तु, इसके पूर्व शहर एवं गांव की तुलनात्मक स्थिति का संक्षेप में वर्णन करना उचित होगा।

**शहर बनाम गाँव:-** गाँधीजी ने शहर और गांव, इन दो सभ्यताओं में गांव को पसंद किया है। वे लिखते हैं कि “आज संसार में दो प्रकार की विचारधाराएँ प्रचलित हैं। एक विचारधारा जगत् को शहरों में बाँटना चाहती है दूसरी उसे गांवों में बाँटना चाहती है। गांवों की सभ्यता और शहरों की सभ्यता दोनों एक-दूसरे से बिल्कुल भिन्न हैं। शहरों की सभ्यता यंत्रों पर और औद्योगीकरण पर निर्भर करती है, और गांवों की सभ्यता हाथ-उद्योगों पर निर्भर करती है। हमने दूसरी सभ्यता को पसंद किया है।”<sup>5</sup>

पर क्यों? क्योंकि गाँधीजी को नहीं लगता कि शहरी सभ्यता ने मानव के सुखों को बढ़ाया है बल्कि “उन्होंने इस जमाने के विश्वयुद्धों को जन्म दिया है। दूसरे विश्वयुद्ध का अभी अंत नहीं हुआ है, और अगर उसका अंत आ भी गया, तो हम तीसरे विश्वयुद्ध की बातें सुन रहे हैं। हमारा देश आज जितना दुखी है उतना पहले कभी नहीं था।”<sup>6</sup>

**शहर : गाँव के शोषक:-** गाँधीजी ने अनेक बार इस बात को प्रकट किया है तथा अनेक प्रकार से सिद्ध किया है कि शहर, गांवों का शोषण करते हैं। वे लिखते हैं कि “भारत के शहरों में जो धन दिखाई देता है, उससे हमें धोखे में नहीं पड़ना चाहिए। वह धन इंग्लैंड या अमेरिका से नहीं आता। वह देश के गरीबों से गरीब लोगों के खून से आता है। कहा जाता है कि भारत में सात लाख गांव हैं। उनमें से कुछ गांव तो इस धरती पर से बिल्कुल मिट चुके हैं। बंगाल, कर्नाटक और देश के अन्य भागों में जो हजारों आदमी भुखमरी और रोगों के कारण मृत्यु के शिकार हो गये, उनका कोई लेखा-जोखा किसी के पास नहीं है। .... मैं आपसे कहता हूँ कि ऊँचे कहे जाने वाले लोगों का बोझ नीचे के लोगों को कुचल रहा है।”<sup>7</sup>

“विदेशी नौकरशाही और देश के रहने वाले शहरी लोग—गांवों के गरीबों का शोषण करते हैं। गांव वाले अन्न पैदा करते हैं और खुद भूखों मरते हैं। वे दूध पैदा करते हैं और उनके बच्चों को दूध की एक बूंद भी मयस्सर नहीं होती। यह कितना शर्मनाक है।”<sup>8</sup>

“आज के मुट्ठीभर शहर भारत के अनावश्यक अंग है और केवल देहातो का जीवन—रक्त चूसने के मलिन हेतु के लिए ही है। अपने उद्धततापूर्ण अन्यायों और अत्याचारों के कारण शहर गावों के जीवन और स्वतंत्रता के लिए हमेशा खतरा बने रहते हैं।”<sup>११</sup>

“सारी दुनिया में युद्ध के लिए शहरी लोग ही जिम्मेदार हैं, देहाती हरगिज नहीं।”<sup>१२</sup>

**गाँवों की मुक्ति का उपाय:-** गाँधीजी की दृष्टि में इसका एक मात्र उपाय यह है कि शहरी शिक्षित युवक गाँवों में जाकर उनके सेवकों की भाँति बैठ जायें। उन्हें आधुनिक ज्ञान—विज्ञान से परिचित कराये, कृषि एवं स्वास्थ्य के नियमों का ज्ञान कराये। इसके अलावा, जरूरी है कि शहर ये समझे कि हमें गाव वालों से सिर्फ लेना ही नहीं, बल्कि देना भी चाहिए। गाँधीजी ने लिखा है कि “गावों और शहरों के बीच स्वस्थ और नीतियुक्त संबंध का निर्माण तभी होगा जब शहरों को अपने इस कर्तव्य का ज्ञान हो जाये कि उन्हें गावों का अपने स्वार्थ के लिए शोषण करने के बजाय गावों से जो शक्ति और पोषण वे प्राप्त करते हैं उसका पर्याप्त बदला गावों को देना चाहिए।”<sup>१३</sup>

यद्यपि गाँधीजी इस गलतफहमी में नहीं हैं कि ये शहर एक दिन में या निकट भविष्य में मिट जायेंगे, पर उनका दृढ़ विश्वास है कि “हमें ग्रामीण सभ्यता विरासत में मिली है। हमारे देश की विशालता, उसकी विराट जनसंख्या, उसकी भौगोलिक स्थिति तथा उसका जलवायु सबको देखते हुए लगता है कि ग्रामीण सभ्यता ही उसके भाग्य में लिखी है। ग्रामीण सभ्यता का नाश करके उसके स्थान पर शहरी सभ्यता को बैठाना मुझे असंभव मालूम होता है।

इसलिए हमें वर्तमान ग्रामीण सभ्यता को जीवित रखना है और उसके माने हुए दोषों को दूर करने का प्रयत्न करना है।”<sup>१४</sup>

अब हम ग्राम—समाज के स्वरूप पर विचार करेंगे।

**आदर्श गाँव का स्वरूप:-** गाँधीजी ने आदर्श गाव की तस्वीर चित्रित करते हुए कहा है कि “आदर्श भारतीय गाव इस तरह बसाया और बनाया जाना चाहिये, जिससे वह संपूर्णतया नीरोग रह सके। उसके झोपड़ों और मकानों में काफी प्रकाश और वायु आ—जा सके। ये ऐसी चीजों के बने हों जो पाँच मील की सीमा के अंदर उपलब्ध हो सकती हैं। हर मकान के आसपास या आगे—पीछे इतना बड़ा आँगन हो, जिसमें गृहस्थ अपने लिए साग—भाजी निकाल सकें और अपने पशुओं को रख सकें। गाव की गलियों और रास्तों पर जहाँ तक हो सके धूल न हो। अपनी जरूरत के अनुसार गाव में कुएँ हों, जिनसे गाव के सब आदमी पानी भर सकें। सबके लिए

प्रार्थना घर या मंदिर हो, सार्वजनिक सभा वगैरा के लिए एक अलग स्थान हो, गाव की अपनी गोचर-भूमि हो, सहकारी ढंग की एक गोशाला हो, ऐसी प्राथमिक और माध्यमिक शालाए हो जिनमे औद्योगिक शिक्षा सर्वप्रधान वस्तु हो और गाव के अपने मामलो का निपटारा करने के लिए एक ग्राम-पंचायत भी हो। अपनी जरूरतों के लिए अनाज, साग-भाजी, फल, खादी वगैरा खुद गाव मे ही पैदा हो। एक आदर्श गाव की मेरी अपनी यह कल्पना है।”<sup>१५</sup>

पुन वे लिखते है कि “मेरे काल्पनिक देहात मे देहाती जड नही होगा— शुद्ध चैतन्य होगा। वह गदगी मे, अधरे मे, जानवर की जिन्दगी बसर नही करेगा, मर्द और औरत दोनो आजादी से रहेगे और सारे जगत् के साथ मुकाबला करने को तैयार रहेगे। वहां न हैजा होगा, न प्लेग होगा, न चेचक होगी। कोई आलस्य मे रह नही सकता है। न कोई ऐश-आराम मे रहेगा। सबको शारीरिक मेहनत करनी होगी। शायद रेलवे भी होगी, डाकघर भी होंगे।”<sup>१६</sup>

**खेती और पशुपालन:-** इस प्रकार, स्पष्ट है कि गाँधीजी के आदर्श गाव मे खेती एव पशुपालन का प्रमुख स्थान होगा, क्योकि यही गाव के आधार-स्तम्भ है। जहा तक जमीन की **मालिकी** का सवाल है तो “किसान जमीन का नूर है। जमीन उसी की है अथवा होनी चाहिए— न कि घर बैठकर खेती कराने वाले मालिक या जमींदार की।”<sup>१७</sup> लेकिन गाँधीजी बलपूर्वक जमीन छिनने के पक्ष मे नही हैं क्योकि उनका मानना है कि यदि “हिंसा के जरिये जमीन के मालिको का नाश कर दिया गया, तो अंत मे मजदूरो का नाश भी होगा ही।”<sup>१८</sup>

इसके अलावा, गाँधीजी गोपालन को अति अनिवार्य मानते है क्योकि इंससे पर्याप्त दूध तो मिलेगा ही, साथ ही कृषि के लिए साड भी मिलेगा। और भूमि को उर्वर बनाने के लिए प्राकृतिक खाद भी। पर गोपालन व्यक्तिगत न होकर सामुदायिक होना चाहिए क्योकि “सामुदायिक हुए बगैर गाय बच ही नही सकती और इसलिए भैस भी नही बच सकती। प्रत्येक किसान अपने घर मे गाय-बैल रखकर उनका पालन भलीभाँति और शास्त्रीय पद्धति से नही कर सकता। गोवश के ह्रास के अनेक कारणों मे व्यक्तिगत गोपालन भी एक कारण रहा है। यह बोझ वैयक्तिक किसान की शक्ति के बिल्कुल बाहर है।”<sup>१९</sup>

**ग्रामोद्योग:-** भोजन के अतिरिक्त मनुष्य की दो अन्य महत्वपूर्ण आवश्यकताएँ हैं— वस्त्र और आवास। और इनकी पूर्ति के लिए गाव स्तर पर लघु एवं कुटीर उद्योग भी आवश्यक है। गाँधीजी स्वदेशी की भावना के अनुरूप अपनी जरूरतें स्वयं पूरी करने के उद्देश्य से वस्त्र हेतु चरखा एवं खादी का समर्थन करते हैं। उनकी दृष्टि में खादी, “देश मे सबकी आर्थिक स्वतंत्रता

और समानता के प्रारम्भ<sup>३०</sup> का चिन्ह है। प० नेहरू की दृष्टि में खादी “हिन्दुस्तान की आजादी का गणवेश” है।

खादी से जुड़ी बात है— कताई। और कताई का साधन है चरखा। गाँधीजी चरखा को ब्रह्मचर्य के पालन हेतु सर्वोत्तम उपकरण मानते हैं क्योंकि इसकी शांत एवं सौम्य गति, मानव के विकारों को भी शांत करती है। कताई एवं चरखा की महिमा का वर्णन करते हुए गाँधीजी लिखते हैं कि “मेरे विचार से यज्ञ के रूप में कताई ही सबसे उपयुक्त और अपनाते लायक शरीर—श्रम हो सकता है। मैं इससे अधिक पवित्र या राष्ट्रीय अन्य किसी वस्तु की कल्पना नहीं कर सकता कि हम सब घटे भर रोज वही परिश्रम करें जो गरीबों को करना पड़ता है और इस प्रकार हम उनके साथ और उनके द्वारा सारी मानव—जाति के साथ एक हो जायें।.. . . चरखे द्वारा दुनिया की दौलत का अधिक न्यायपूर्ण बटवारा होता है।”<sup>३१</sup>

गाँधीजी के अन्य ग्रामोद्योगों में शामिल हैं— दूध उद्योग, हाथकुटा चावल और हाथपिसा आटा, धान का तेल, गुड़ और खाड़सारी, मधुमक्खी पालन, चमड़े का धन्धा, साबुन, हाथ बना कागज, स्याही इत्यादि।

इन ग्रामोद्योगों को विकसित करने का उद्देश्य यह है कि ग्रामीणों को बेरोजगारी एवं भुखमरी से बचाया जाय। ग्रामीणों के उत्साहहीन जीवन में आशा का, स्फूर्ति का संचार किया जायें। गाँधीजी कहते हैं कि “ग्रामोद्योगों का यदि लोप हो गया, तो भारत के सात लाख गावों का सर्वनाश ही समझिये।”<sup>३२</sup>

**गाँव की सवारी : बैलगाड़ी:-** गाँधीजी ने लिखा है कि “बैल हमारे गावों में हर जगह यातायात के साधन है, शिमला जैसी जगह में भी उनका इस रूप में उपयोग बंद नहीं हुआ है। रेल और मोटर लारियाँ वहाँ जाती हैं, लेकिन सारे पहाड़ी रास्ते पर मैंने बैलों को भारी बोझ से लदी हुई गाड़ियों खींचते देखा है। ऐसा लगता है कि यातायात का यह साधन मानो हमारे जीवन और सभ्यता का अंग बन गया है और अगर हमारी हाथ—उद्योगों की सभ्यता को जिन्दा रहना है, तो बैलों को जिन्दा रहना ही होगा।”<sup>३३</sup> अतः बैल एवं बैलगाड़ी गाँव के यातायात के जरूरी साधन हैं।

**मुद्रा, विनियम और कर-श्रम के रूप में:-** महर्षि टॉल्स्टाय ने लिखा है कि “रूपया परिश्रम का प्रतीक है।”<sup>३४</sup> साथ ही उन्होंने इसे “दासत्व का मूल कारण”<sup>३५</sup> भी बताया है। कुछ ऐसी ही धारणा गाँधीजी भी रखते हैं। ये भी रूपये के स्थान पर ‘परिश्रम’ को ही समस्त व्यवहार

का माध्यम बनाना चाहते हैं क्योंकि इससे शारीरिक एवं मानसिक श्रम का भेद मिटेगा तथा श्रम का शोषण भी नहीं होगा। तब ऐसा नहीं होगा कि सचिन तेदुलकर २-३ घंटे बल्ला घुमाकर ज़ाखो-करोडो कमा ले, और वही कुश्ती लड़ने वाला पहलवान खाये बिना मरे। यदि गाँधीजी के काल्पनिक समाज में मुद्रा रहा भी तो वह 'सूत' का होगा, 'धातु' का नहीं। गाँधीजी ने लिखा है कि "मेरी योजना में नकद (प्रचलित) सिक्का धातु नहीं, परन्तु श्रम है। जो व्यक्ति श्रम कर सकता है, उसे यह सिक्का मिलता है, उसे धन प्राप्त होता है। वह अपने श्रम का रूपान्तर कपड़े में करता है, अनाज में करता है। यदि उसे पेरफ़ीन तेल चाहिये, जिसे वह स्वयं पैदा नहीं कर सकता तो वह अपने पास का अतिरिक्त अनाज देकर यह तेल प्राप्त कर सकता है। इसमें श्रम का स्वतंत्र, न्याय संगत और समान स्तर पर विनिमय होता है— इसलिए यह लूट नहीं है।" <sup>२६</sup>

**गाँवों की रक्षा और ग्राम-सेवक:-** गाँधीजी ने गावों और मुहल्लों की रक्षा के लिए शान्ति सेना या शान्ति दल गठित करने का प्रस्ताव किया था, जो कुछ समय के लिए गठित हुआ था, किन्तु असफल हो गया। इसके पीछे मुख्य उद्देश्य था कि "यह सेना पुलिस" का ही नहीं, बल्कि फौज तक का स्थान ले ले और दगो— खासकर सांप्रदायिक दगो को शान्त करने में अपने प्राणों तक की बाजी लगा दे।" <sup>२७</sup>

शायद अपने उपर्युक्त अनुभव के कारण ही गाँधीजी ने अहिंसक समाज में भी एक मर्यादित सीमा तक पुलिस-बल की सीमा को स्वीकार किया है। लेकिन अब भी वे फौज की आवश्यकता को नहीं महसूस करते। किन्तु, उनकी पुलिस अधिकांशतः समाज सुधारक की भूमिका ही निभायेगी। गाँधीजी के अपने शब्दों में, "अहिंसक शासन में भी एक मर्यादित हद तक पुलिस बल के लिए स्थान होगा। यह मान्यता मेरी अपूर्ण अहिंसा का चिह्न है पुलिस के बिना मैं काम चला सकूँगा, यह कहने की मेरी हिम्मत नहीं, जैसे कि यह कहने की हिम्मत है कि बिना फौज के मैं काम चला लूँगा। . पुलिस के पास कुछ शस्त्र तो होंगे, पर उनका उपयोग शायद ही कभी होगा। असल में देखा जाये तो इस पुलिस को सुधारक के तौर पर समझना चाहिये। ऐसी पुलिस का उपयोग मुख्यतः चोर-डाकुओं को काबू में रखने के लिए ही होगा।"

किन्तु, मेरे विचार में यदि फौज के बिना काम चल सकता है, तो पुलिस-बल की भी जरूरत नहीं होनी चाहिए। यदि गाँधीजी यह सोचते हैं कि हम बाहरी आक्रमणकारियों से संघर्ष करते हुए मर जायेंगे पर गुलामी कबूल नहीं करेंगे तो अपने गांव या राज्य में उन्हें चोरों एवं डाकुओं पर काबू करने के लिए 'हृदय-परिवर्तन' का सहारा लेना चाहिए वरना हमें मजबूरन

उनके 'हृदय-परिवर्तन' को एक कोरा शब्द-मात्र मानना होगा। जबकि गाँधीजी ने स्वयं २६७ १६३० को यरवदा जेल से अपने आश्रमवासियों को अहिंसा-व्रत का महत्व समझाते हुए लिखा था कि चोर को दंड देने से बेहतर है कि हम "चोर का उपद्रव सह ले, इससे चोर को समझ आयेगी"। पर लगता है कि १६३० में व्यक्त किया गया अहिंसक विचार १६४० में कुछ ठोस अनुभवों के बाद जरा हिसक हो गया।

अब जहाँ तक आदर्श ग्राम सेवक की बात है तो वह सुख-दुःख, मान-प्रतिष्ठा के चालू पैमाने को नहीं मानेगा बल्कि वह सच्ची सेवा में ही सच्चा सुख तथा नैतिकता के पालन में ही मान-प्रतिष्ठा अनुभव करेगा। वह स्वेच्छा से एक ग्रामीण और गरीब के जीवन को अपनायेगा। आदर्श ग्राम सेवक के निम्नलिखित कर्तव्य होंगे—

१. हरेक सेवक अपने हाथों कटे हुए सूत की खादी या चरखा-सघ द्वारा प्रमाणित खादी हमेशा पहननेवाला और नशीली चीजों से दूर रहने वाला होना चाहिये। अगर वह हिन्दू है तो उसे अपने मे से और अपने परिवार में से हर तरह की छुआछुत दूर करनी चाहिए और जातियों के बीच एकता के, सब धर्मों के प्रति समभाव के और जाति, धर्म या स्त्री-पुरुष के किसी भेदभाव के बिना सबके लिए समान अवसर और समान दरजे के आदर्श में विश्वास रखने वाला होना चाहिये।

२. अपने कार्यक्षेत्र में उसे हर एक गाँववाले के व्यक्तिगत संसर्ग में रहना चाहिये।

३. वह गाँववालों को सफाई, स्वास्थ्य, आहार, खेती एवं गृह उद्योगों के संबन्ध में जागरूक करेगा। इत्यादि।

संक्षेप में, गाँधीजी के ग्राम-स्वराज्य की यही तस्वीर है।

लेकिन हमें यह नहीं भूलना चाहिये कि यह गाँधीजी के सपनों के भारत की तस्वीर है। ये सपने कब सच होंगे, कभी होंगे भी या नहीं, इसके बारे में उन्होंने निश्चित रूप से कुछ नहीं कहा है। १९०६ में गाँधीजी ने 'हिन्दु स्वराज' पुस्तक में 'आधुनिक सभ्यता' की कड़ी आलोचना की थी तथा 'ग्रामीण सभ्यता' की प्रशंसा की थी। लेकिन १९२१ में पाठकों को चेतावनी देते हुए उन्होंने लिखा था कि "वे ऐसा न मान लें कि इस किताब में जिस स्वराज्य (ग्राम स्वराज्य) की तस्वीर मैंने खड़ी की है, वैसा स्वराज्य कायम करने के लिए आज मेरी कोशिशें चल रही हैं। मैं जानता हूँ कि अभी हिन्दुस्तान उसके लिए तैयार नहीं है। ऐसा कहने में शायद ठिठार्ह



का भास हो, लेकिन मुझे तो पक्का विश्वास है कि इसमें जिस स्वराज्य की मैंने तस्वीर खींची है, वैसा स्वराज्य पाने की मेरी निजी कोशिश जरूर चल रही है। लेकिन इसमें कोई शक नहीं कि आज मेरी सामूहिक प्रवृत्ति का ध्येय तो हिन्दुस्तान की प्रजा की इच्छा के मुताबिक ससदीय ढंग का स्वराज्य पाना है। रेलों और अस्पतालों का नाश करने का ध्येय मेरे मन में नहीं है, अगरचे उनका कुदरती नाश के लिए तो मैं जरूर स्वागत करूँगा। यन्त्रों और मिलों के लिए तो मैं उससे भी कम कोशिश करता हूँ। .. हिन्दुस्तान अगर प्रेम के सिद्धांत को अपने धर्म के एक सक्रिय अंश के रूप में स्वीकार करे और उसे अपनी राजनीति में शामिल करे, तो स्वराज्य स्वर्ग से हिन्दुस्तान की धरती पर उतरेगा। लेकिन मुझे दुःख के साथ इस बात का मान है कि ऐसा होना बहुत दूर की बात है।” २६

जीवन के अंतिम समय तक ग्राम-स्वराज्य के संबंध में गाँधीजी की ऐसी ही धारणा रही।

## २. विकेन्द्रीकरण

गाँधीजी के आदर्श ग्राम-समाज का दूसरा महत्वपूर्ण तत्व विकेन्द्रीकरण है। वे केन्द्रीकरण की प्रवृत्ति के विरुद्ध थे क्योंकि इसमें आम जनता का अस्तित्व खो जाता है। उनका विश्वास है कि आधुनिक शहरी सभ्यता, भारी उद्योग व कारखाने तथा हिंसा आधारित राज्य सभी इस केन्द्रीकरण के प्रतिफल हैं। चूँकि वे इन सभी चीजों को बुरा मानते हैं, इसलिए इस अनावश्यक बुराई से मुक्त होने के लिए गाँधीजी ने ‘विकेन्द्रीकरण’ का समर्थन किया।

गाँधीजी सामूहिक उत्पादन को सभी सकटों का मूल मानते हैं। उनका मत है कि इससे वितरण की समस्या आती है और मूल्य भी ऊँचा होता है। इसे स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि “बड़े पैमाने पर होने वाला सामूहिक उत्पादन ही दुनिया की मौजूदा सकटमय स्थिति के लिए जिम्मेदार है। यदि जिन क्षेत्रों में वस्तुओं की आवश्यकता है, वही उनका उत्पादन हो और वही वितरण हो, तो वितरण का नियंत्रण अपने आप हो जाता है। उसमें धोखा-धड़ी के लिए कम गुंजाइश होती है और सट्टे के लिए तो बिल्कुल नहीं। . . . . . जब उत्पादन और उपभोग दोनों किसी सीमित क्षेत्र में होते हैं, तो उत्पादन को अनिश्चित हद तक और किसी भी मूल्य पर बढ़ाने का लोभ फिर नहीं रह जाता। उस हालत में हमारी मौजूदा अर्थव्यवस्था से जो अनेक कठिनाइयाँ और समस्याएँ पैदा होती हैं वे भी नहीं रह जायेगी।” २७

है। हिन्दुस्तान यदि भूखा मरेगा तो उसका जिम्मा तकनीक—विरोधी दृष्टिकोण पर होगा। यदि गॉंधीजी की पूरी बात मान ली जाये, तो भारत में ही करीब २५ करोड़ लोगों को मृत्यु के फंदे में ढकेलना पड़ेगा। वह मृत्यु अहिंसक गॉंधीजी के सिर पड़ेगी।”<sup>३७</sup>

मार्क्सवादी विचारक **श्री यशपाल** ने गॉंधीजी के लघु उद्योग के पक्ष में भारी उद्योग एवं मशीन के विरोध को भ्रामक बताते हुए लिखा है कि “गॉंधीवाद इस ऐतिहासिक सत्य को स्वीकार नहीं करना चाहता कि मशीन ने समाज का कल्याण किया है। मशीन में उत्पादन बढ़ा सकने का गुण होने के कारण वह भविष्य में समाज का और भी अधिक कल्याण कर सकती है। शोषण निर्जीव मशीन नहीं करती बल्कि पूँजीवादी व्यवस्था के कारण मशीनों पर अधिकार जमाये मालिक श्रेणी करती है। इस व्यवस्था को बदलकर मशीनों का विकास अधिक से अधिक करना और साधनहीन जनता को शोषण से मुक्त करना इन दोनों का सामंजस्य बहुत सीधी—सादी बात हो सकती है।”<sup>३८</sup>

मेरे विचार में, यदि कारखानों की सभ्यता में शोषण की सभावना है, तो यह सभावना लघु उद्योगों की सभ्यता में भी है तथा इतिहास इसका प्रबल है कि ऐसा हुआ है। जरूरत इस बात की है कि ऐसी परिस्थितियाँ—जागतिक और मानसिक—उत्पन्न की जाये जिसमें शोषण की सभावना न रहे। और समाजवाद (सही अर्थों में) वह परिस्थिति है जिसमें लोग पारस्परिक भावना से रहते हैं तथा इसीलिए लूट एवं शोषण की सभावना समाप्त नहीं तो क्षीण अवश्य हो जाती है।

### ३. पंचायत राज

पंचायत राज, विकेन्द्रीकरण का ठोस व मूर्त रूप है। यह गॉंधीजी के सपनों को साकार करने वाली एक लोकतांत्रिक संस्था है। गॉंधीजी ब्रिटेन के संसदीय लोकतंत्र को छद्म लोकतंत्र मानते थे। उनका विचार था कि इसमें वास्तविक शक्ति जनता—जनार्दन के हाथों में न होकर चन्द प्रतिनिधियों के हाथ में होती है, जिनके लिए पार्टी हित, (अर्थात् अपना हित) राष्ट्रहित एवं जनहित से ऊपर होता है। गॉंधीजी चाहते थे कि प्रजातंत्र में वास्तविक शक्ति प्रजा के हाथ में हो और यह तभी संभव है जब जनता अपना नेता स्थानीय स्तर पर स्वयं चुने ताकि उसके मत का मूल्य हो।

पंचायत राज के प्रति अपनी इस सकारात्मक भावना को अभिव्यक्त करते हुए गॉंधीजी ने लिखा है कि “आजादी का अर्थ हिन्दुस्तान के आम लोगों की आजादी होना चाहिए,

उन पर आज हुकूमत करने वालों की आजादी नहीं। हाकिम आज जिन्हें अपने पाँव तले रौंद रहे हैं, आजाद हिन्दुस्तान में उन्हीं लोगों की मेहरबानी पर हाकिमों को रहना होगा। उनको लोगों के सेवक बनना होगा और उनकी मरजी के मुताबिक काम करना होगा।

आजादी नीचे से शुरू होनी चाहिए। हर एक गांव में प्रजातंत्र का राज होगा। उसके पास पूरी सत्ता और ताकत होगी। इसका मतलब यह है कि हर एक गांव को अपने पांव पर खड़ा रहना होगा—अपनी जरूरतें खुद पूरी कर लेनी होंगी, ताकि वह अपना कारोबार खुद चला सके। यहां तक कि वह सारी दुनिया के खिलाफ अपनी रक्षा खुद कर सके। उसे तालीम देकर इस हद तक तैयार करना होगा कि वह बाहरी हमले के सामने अपनी रक्षा करते हुए मर-मिटने के लायक बन जाये। इस तरह आखिर हमारी बुनियाद व्यक्ति पर होगी। इसका यह मतलब नहीं कि पड़ोसियों पर या दुनिया पर भरोसा न रखा जाय, या उनकी राजी-खुशी से दी हुई मदद न ली जाय। ख्याल यह है कि सब आजाद होंगे और सब एक-दूसरे पर अपना असर डाल सकेंगे।

ऐसा समाज अनगिनत गाँवों का बना होगा। उसका फैलाव एक के ऊपर एक के ढंग पर नहीं, बल्कि लहरों की तरह एक के बाद एक की शक्ल में होगा। जिन्दगी मीनार की शक्ल में नहीं होगी, जहाँ ऊपर की तग चोटी को नीचे के चौड़े पाये पर खड़ा होना पड़ता है। व्यक्ति उसका मध्यबिन्दु होगा। यह व्यक्ति हमेशा अपने गांव के खातिर मिटने को तैयार होगा। गांव अपने आसपास के गांवों के लिए मिटने को तैयार होगा। इस तरह आखिर सारा समाज ऐसे लोगों का बन जायेगा, जो उद्धत होकर कभी किसी पर हमला नहीं करते, बल्कि हमेशा नम्र रहते हैं और अपने में समुद्र की उस शान को महसूस करते हैं, जिसके वे एक अभिन्न अंग हैं। ... ..

इस तस्वीर में उन मशीनों के लिए कोई गुजाइश न होगी, जो मनुष्य की मेहनत की जगह लेकर कुछ लोगों के हाथों में सारी ताकत इकट्ठी कर देती है। सभ्य लोगों की दुनिया में मेहनत की अपनी अनोखी जगह है। उसमें ऐसी मशीनों की गुजाइश होगी, जो हर आदमी को उसके काम में मदद पहुंचाये।<sup>36</sup>

## ४. समानता

गाँधीजी का समानता का आदर्श मार्क्सवाद के समान ही है। मार्क्स की भाँति गाँधीजी का भी मत है कि यद्यपि प्राकृतिक दृष्टि से सभी मनुष्य बुद्धि, बल, रूप, रंग आदि में असमान हैं किन्तु संवेदना एवं भावना की दृष्टि से सभी समान हैं। मनुष्य द्वारा उत्पन्न असमानता सभ्यता का

कलक है। मार्क्स की भाँति गाँधीजी का भी सिद्धांत है— 'प्रत्येक से उसकी क्षमता के अनुसार, प्रत्येक की उसकी आवश्यकता के अनुसार'।

गाँधीजी ने लिखा है कि "समाज की मेरी कल्पना यह है कि जहाँ हम सब समान पैदा हुए हैं— अर्थात् हमें समान अवसर प्राप्त करने का अधिकार है, वहाँ सबकी योग्यता एक सी नहीं है। यह कुदरती तौर पर असंभव है। बुद्धिशाली लोग अधिक कमायेंगे और वे इस काम के लिए अपनी बुद्धि का उपयोग करेंगे।... परन्तु जैसे पिता के सारे कमाऊ बेटों की कमाई परिवार के सम्मिलित कोष में जाती है, ठीक वैसे ही बुद्धिशाली की अधिकांश कमाई राज्य की भलाई में काम आनी चाहिये।" <sup>30</sup>

किन्तु, प्रश्न है कि वर्तमान भयंकर आर्थिक विषमता को दूर कैसे किया जाये? गाँधीजी का उत्तर है कि "आर्थिक समानता के लिए काम करने का मतलब है— पूँजी और मजदूरी के बीच के झगड़ों को हमेशा के लिए मिटा देना। इसका अर्थ यह होता है कि एक ओर से जिन मुट्ठीभर पैसे वाले लोगों के हाथ में राष्ट्र की संपत्ति का बड़ा भाग इकट्ठा हो गया है उनकी संपत्ति को कम करना और दूसरी ओर से जो करोड़ों लोग अधपेट खाते और नगरे रहते हैं उनकी संपत्ति में वृद्धि करना।" <sup>31</sup>

पर जब तक सभी मनुष्य को उसकी कुदरती आवश्यकता के अनुरूप संपत्ति न मिले, तब तक गाँधीजी को सतोष नहीं है। वे ऐसी स्थिति चाहते हैं, जिसमें "सबका सामाजिक दर्जा समान माना जाये।" <sup>32</sup> आर्थिक समानता के सच्चे अर्थ को स्पष्ट करते हुए गाँधीजी लिखते हैं कि "आर्थिक समानता का सच्चा अर्थ है— जगत् के सब मनुष्यों के पास एक समान संपत्ति का होना, यानी सबके पास इतनी संपत्ति का होना जिससे वे अपनी कुदरती आवश्यकताएँ पूरी कर सकें। कुदरत ने ही एक आदमी का हाजमा अगर नाजुक बनाया हो और वह केवल पाच ही तोला अन्य खा सके और दूसरे को बीस तोला अन्य खाने की आवश्यकता हो, तो दोनों को अपनी-अपनी पाचन-शक्ति के अनुसार अन्न मिलने चाहिए। सारे समाज की रचना इस आदर्श पर होनी चाहिये।" <sup>33</sup>

ध्यातव्य है कि गाँधीजी ने कुदरती आवश्यकता की बात इसलिए की है कि उनका मानना है कि 'प्रकृति में सभी मनुष्यों की आवश्यकताओं की पूर्ति की क्षमता है, पर एक व्यक्ति की वासना की पूर्ति करने में प्रकृति असमर्थ है।

यद्यपि 'समानता' गाँधीजी का आदर्श है लेकिन व्यवहार में इसको प्राप्त करना उन्हें

असंभव मालूम होता है। इसीलिए वे लिखते हैं— “मेरा आदर्श तो समान वितरण का ही है, लेकिन जहाँ तक मैं देखता हूँ वह पूरा होने वाला नहीं है। इसीलिए मैं न्यायपूर्ण वितरण के लिए कार्य कर रहा हूँ।” ४१

## ५. स्वावलंबन और सहयोग

स्वावलंबन और सहयोग भी गाँधीजी के आदर्श समाज के महत्वपूर्ण तत्व हैं। जब कोई व्यक्ति किसी अन्य पर जरूरतों के लिए निर्भर होता है तो अपनी निर्भरता के अनुपात में ही उसे अपने दाता की शर्तों को भी मानना पड़ता है समाज में जितने भी प्रकार के शोषण हैं— अमीर द्वारा गरीब का, माता—पिता द्वारा सतान का, पुरुषों द्वारा स्त्रियों का, शहरों द्वारा गावों का इत्यादि— उसके मूल में निर्भरता ही है। अतः एक शोषणयुक्त व प्रेमपूर्ण समाज की स्थापना के लिए व्यक्ति, समाज एवं राष्ट्र का स्वावलंबी होना जरूरी है। पर साथ ही उसे सहयोगी भी होना चाहिए क्योंकि इस जगत् में बिना एक—दूसरे के सहयोग के काम नहीं चल सकता। हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि परस्पर—निर्भरता, पर—निर्भरता नहीं है।

स्वावलंबन एवं सहयोग के संबंध में अपने मत को स्पष्ट करते हुए गाँधीजी ने लिखा है कि “मेरी कल्पना की व्यवस्था की बुनियाद सत्य और अहिंसा है। हमारा प्रथम कर्तव्य यह है कि हमें समाज पर भार नहीं बनना चाहिये, अर्थात् हमें स्वावलंबी होना चाहिए। इस दृष्टि से स्वयं स्वावलंबन एक प्रकार की सेवा है। स्वावलंबी बन जाने के पश्चात् हम अपना फालतू समय दूसरों की सेवा में लगायेंगे। अगर सब लोग स्वावलंबी बन जायें, तो किसी को कष्ट नहीं होगा। ऐसी स्थिति में किसी की सेवा करने की जरूरत नहीं रहेगी।

परन्तु, हम अभी तक उस स्थिति में नहीं पहुँचे हैं, इसलिए हमें समाज—सेवा का विचार करना पड़ता है। हम पूर्ण स्वावलंबन प्राप्त करने में सफल हो जायें तो भी चूँकि मनुष्य सामाजिक प्राणी है, इसलिए हमें किसी न किसी रूप में सेवा स्वीकार करनी होगी। अर्थात् मनुष्य जितना स्वावलंबी है, उतना ही वह परस्परालंबी है। जब समाज को सुव्यवस्थित रखने के लिए परावलम्बन आवश्यक होता है तब वह परावलम्बन नहीं रह जाता, परन्तु सहयोग हो जाता है।.....  
.... .मेरी स्वावलम्बन की कल्पना इतनी ही है कि वस्त्र, अनाज आदि जरूरतों को ग्रामवासी अपने यहाँ पैदा कर लें।” ४२

लेकिन, यदि कोई स्वावलंबन का अर्थ समाज एवं राष्ट्र से अलग एकाकी एवं

पूर्णतया स्वतंत्र जीवन समझने की गलती करे तो गॉंधीजी की चेतावनी है कि “स्वावलम्बन का अर्थ कूपमडूकता नहीं है। स्वावलंबी बनने का अर्थ पूर्णतया स्वयंपूर्ण बनना नहीं है। किसी भी हालत में हम सभी चीजे पैदा कर भी नहीं सकते और न हमें करना है। हमको तो पूर्ण स्वावलंबन के नजदीक पहुँचना है। जो चीजे हम पैदा नहीं कर सकते उन्हें पाने के लिए उनके बदले में देने को हमें अपनी आवश्यकता से अधिक चीजे पैदा करनी ही होंगी।” ४३

स्वावलंबन का अर्थ सिर्फ इतना ही नहीं है कि ग्रामवासी केवल खाद्यान्न के मामले में आत्म निर्भर हो, बल्कि उन्हें सुरक्षा, चिकित्सा, न्याय, एवं अन्य जीवनोपयोगी चीजों में भी स्वावलंबी हो। इनके लिए उन्हें राज्य की पुलिस, अस्पताल, न्यायालय एवं कारखानों, पर निर्भर नहीं होना चाहिए। गॉंधीजी ने स्पष्ट लिखा है कि “अपने पैरों पर खड़े होने का मतलब है लोग सामूहिक रूप से संगठित हो, अपने आपसी झगड़ों को गांव के समझदार आदमियों की पचायतों द्वारा निपटाने का प्रबंध करे और गांव की सफाई, आरोग्य और साधारण बीमारियों के उपचार की सामूहिक व्यवस्था कर ले। इसके लिए केवल व्यक्तिगत प्रयत्नों से काम नहीं चलेगा। और सबसे बड़ी बात तो यह है कि गांवों को चोरों और डाकुओं से सुरक्षित रखने के लिए गांववालों में संयुक्त प्रयत्नों द्वारा आत्म-विश्वास की भावना पैदा करनी होगी। सामुदायिक अहिंसा इसका सर्वोत्तम उपाय है। लेकिन यदि कार्य-कर्त्ताओं को अहिंसा का मार्ग स्पष्ट न दिखाई पड़े तो उन्हें हिंसा द्वारा सामूहिक आत्मरक्षा का संगठन करने में झिझकना नहीं चाहिये।” ४४

इस उद्धरण से यह भी स्पष्ट है कि गॉंधीजी किसी भी स्थिति में समाज की शान्ति एवं व्यवस्था को भग करने वाले तत्वों को बर्दाश्त करने के पक्ष में नहीं हैं। उनके मत में ऐसे लोगों के रहते समाज अपनी आदर्श स्थिति को नहीं प्राप्त कर सकता।

## ६. नई तालीम

गॉंधीजी के समय में लॉर्ड मैकाले की जो अंग्रेजी शिक्षा प्रचलित थी और जिसमें तथ्यात्मक विवरणात्मक अंग्रेजी ज्ञान को प्रमुखता प्राप्त थी तथा जिसमें शारीरिक श्रम को हेय समझा जाता था, गॉंधीजी उसे भारतीय समाज के लिए अनुपयोगी ही नहीं, बल्कि हानिकारक भी मानते थे। उनके मत में ७ लाख गांवों वाले भारत देश में जहां करोड़ों लोगों को काम नहीं मिलता, विश्वविद्यालय की डिग्रियाँ देना बेकार है। नवयुवकों को ऐसी रोजगारपरक शिक्षा दी जानी चाहिए, जिससे उनका शारीरिक, मानसिक, नैतिक एवं आध्यात्मिक उत्थान हो सके। अर्थात्

शिक्षा का उद्देश्य व्यक्तित्व का सर्वांगीण विकास होना चाहिए। ऐसा नहीं है कि गोंधीजी अक्षर ज्ञान के विरोधी हैं, पर वे इसे द्वितीयक या गौण महत्व देना चाहते हैं। शिक्षा में प्रेम, सहयोग, सत्य, अहिंसा, स्वावलंबन एवं सदाचार को प्राथमिक महत्व मिलना चाहिए।

गोंधीजी ने नई तालीम के स्वरूप का वर्णन करते हुए लिखा है कि “शिक्षा से मेरा अभिप्राय यह है कि बालक की या प्रौढ़ की शरीर, मन तथा आत्मा की उत्तम क्षमताओं का सर्वांगीण विकास किया जाय और उन्हें प्रकाश में लाया जाये। अक्षर-ज्ञान न तो शिक्षा का अंतिम लक्ष्य है और न उसका आरंभ है वह तो मनुष्य की शिक्षा के कई साधनों में केवल एक साधन है। अक्षर ज्ञान अपने आप में शिक्षा नहीं है। इसलिए मैं बच्चे की शिक्षा का श्रीगणेश उसे कोई दस्तकारी सिखाकर और जिस क्षण से वह अपनी शिक्षा का आरंभ करे उसी क्षण से उसे उत्पादन के योग्य बनाकर करूंगा। इस प्रकार प्रत्येक स्कूल आत्म निर्भर हो सकता है। शर्त सिर्फ यह है कि इन स्कूलों की बनी चीजें राज्य खरीद लिया करे।”<sup>४५</sup>

“यदि बचपन से बालक के हृदय की वृत्तियों को ठीक तरह से मोड़ा जाय, उन्हें खेती, चरखा आदि उपयोगी कामों में लगाया जाये और जिस उद्योग द्वारा उनका शरीर खूब कसा जा सके उस उद्योग की उपयोगिता और उसमें काम आने वाले औजारों वगैरा की बनावट आदि का ज्ञान उन्हें दिया जाय, तो उनकी बुद्धि का विकास सहज ही होता जाय और नित्य उसकी परीक्षा भी होती जाय। ऐसा करते हुए गणित शास्त्र आदि के जिस ज्ञान की आवश्यकता हो वह उन्हें दिया जाय और आनंद के लिए साहित्य आदि का ज्ञान भी देते जाये, तो तीनों वस्तुएं समतोल हो जाये और उनका कोई अंग अविकसित न रहे। मनुष्य न केवल वृद्धि है, न केवल शरीर है और न केवल हृदय या आत्मा है। तीनों के एक समान विकास से ही मनुष्य का मनुष्यत्व सिद्ध होगा। इसी में सच्चा अर्थशास्त्र है।”<sup>४६</sup>

गोंधीजी के अनुसार, नई एवं बुनियादी तालीम के मुख्य सिद्धांत इस प्रकार हैं<sup>४७</sup>—

१. पूरी शिक्षा स्वावलंबी होनी चाहिए। यानी, आखिर में पूंजी को छोड़कर अपना सारा खर्च उसे कुछ निकालना चाहिये।

२. इसमें आखिरी दरजे तक हाथ का पूरा-पूरा उपयोग किया जाये। यानी, विद्यार्थी अपने हाथों से कोई न कोई उद्योग धंधा आखिरी दरजे तक करे।

३. सारी तालीम विद्यार्थियों की प्रान्तीय भाषा द्वारा दी जानी चाहिए।

४. इसमें सांप्रदायिक धार्मिक शिक्षा के लिए कोई जगह नहीं होगी। लेकिन बुनियादी नैतिक तालीम के लिए काफी गुंजाइश होगी।

५. यह तालीम, फिर उसे बच्चे ले या बड़े, स्त्रियां ले या पुरुष, विद्यार्थियों के घरों में पहुंचेगी।

६. चूंकि इस तालीम को पाने वाले लाखों-करोड़ों विद्यार्थी अपने आप को सारे हिन्दुस्तान के नागरिक समझेगे, इसलिए उन्हें एक आन्तर-प्रान्तीय भाषा सीखनी होगी सारे देश की यह एक भाषा नागरी या उर्दू में लिखी जाने वाली हिन्दुस्तानी ही हो सकती है। इसलिए विद्यार्थियों को दोनों लिपियाँ अच्छी तरह सीखनी होंगी।

## ७. एकादश व्रत

अब हम गाँधीजी द्वारा वर्णित एकादश व्रतों की चर्चा करेंगे क्योंकि इनके पालन के अभाव में आदर्श समाज व्यवस्था की स्थापना हो ही नहीं सकती। व्रत क्या है? गाँधीजी के शब्दों में, “व्रत का अर्थ है— अटल निश्चय”<sup>४०</sup>। दूसरे शब्दों में, “व्रत का अर्थ है— जो आचरण अपने को सत्य विचार का अनुसरण करने वाला जान पड़ता हो, उस पर अविचल भाव से स्थित रहने और उसके विपरीत आचरण कभी न करने की प्रतिज्ञा।”<sup>४१</sup> लेकिन यदि “कोई विशेष निश्चय जो पहले पुण्य रूप प्रतीत हुआ हो और अंत में पापरूप सिद्ध हो तो उसे त्याग करने से धर्म अवश्य प्राप्त होता है।”<sup>४२</sup> गाँधीजी का कुल मिलाकर इतना ही कहना है कि “जो सर्वमान्य धर्म माना गया है, पर जिसके आचरण की हमें आदत नहीं पड़ी, उसके सबध में व्रत होना चाहिए।... .. व्रत लेना निर्बलता का सूचक नहीं, वरन् बल का सूचक है।”<sup>४३</sup>

उल्लेखनीय है कि ये व्रत सिर्फ व्यक्तिगत ही नहीं, बल्कि सामाजिक और राष्ट्रीय भी हैं, क्योंकि जिसका पालन एक व्यक्ति कर सकता है, उसका पालन व्यक्तियों का समूह—समाज और राष्ट्र— भी कर सकता है। एकादश व्रतों में से एक ‘अहिंसा’ के संबंध में गाँधीजी का कथन है कि “यह कहना बिल्कुल अविचारपूर्ण है कि अहिंसा का पालन केवल व्यक्ति ही कर सकते हैं और राष्ट्र— जो व्यक्तियों से ही बनते हैं— हरगिज नहीं।”<sup>४४</sup> आगे गाँधीजी लिखते हैं कि “मेरी धारणा है कि अहिंसा केवल वैयक्तिक गुण नहीं है। वह एक सामाजिक गुण भी है और अन्य गुणों की तरह उसका भी विकास किया जाना चाहिए। यह तो मानना ही होगा कि समाज के पारस्परिक व्यवहारों का नियमन बहुत हद तक अहिंसा के द्वारा होता है। मैं इतना ही चाहता हूँ कि इस



सिद्धांत का बड़े पैमाने पर, राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय पैमाने पर विस्तार किया जाये।”<sup>५३</sup>

इस प्रकार, जो बात एक व्रत—अहिंसा पर लागू है, वही सभी एकादश व्रतों के संबंध में भी सत्य है। एकादश व्रत ये हैं—१ सत्य, २ अहिंसा, ३ अस्तेय, ४ अपरिग्रह, ५ ब्रह्मचर्य, ६ अस्वाद, ७ अभय, ८ शरीर श्रम, ९ स्वदेशी, १० अस्पृश्यता—निवारण और ११ सर्वधर्म—समभाव ।

१. सत्य:- जिस समाज में झूठ का जितना ही बोलबाला होता है, वहां सत्य की उतनी ही महत्ता होती है। भारतीय धर्मग्रंथों में ‘सत्य’ को बहुत महत्व दिया गया है, इससे पता चलता है कि उस समय लोग झूठ से त्रस्त रहे होंगे। वर्तमान युग में तो असत्य ‘घ’ झूठ का और भी साम्राज्य हो गया है। इसीलिए ‘सत्य’ की महत्ता को स्वीकारते हुए **गान्धीजी** ने लिखा है कि “हमारी संस्था का मूल ही ‘सत्य’ का आग्रह है।”<sup>५४</sup> उन्होंने ‘सत्य’ का मुख्यतः दो अर्थों में प्रयोग किया है। पर रूप अर्थात् ईश्वर और अपर रूप अर्थात् सत्य बोलना।<sup>५५</sup> गान्धीजी का सत्य के इन दोनों ही रूपों के प्रति आजीवन आग्रह रहा।

सत्य की व्याख्या करते हुए उन्होंने कहा है कि “सत्य शब्द सत् से बना है। सत् का अर्थ है— अस्तिसत्य अर्थात् अस्तित्व। सत्य के बिना दूसरी किसी चीज की हस्ती ही नहीं है। परमेश्वर का सच्चा नाम ही सत् अर्थात् सत्य है। इसलिए ‘परमेश्वर’ सत्य है, यह कहने की अपेक्षा ‘सत्य’ ही परमेश्वर है, कहना अधिक योग्य है।”<sup>५६</sup>

किन्तु, इस कथन से प्रायः लोग समझते हैं कि गान्धीजी ने अपर सत्य—सत्य बोलना—को, पर सत्य—ईश्वर— की अपेक्षा उच्चतर स्थान दिया है। पर ऐसा समझना गंभीर भूल है। वस्तुतः उन्होंने ‘ईश्वर’ के स्थान पर ‘सत्य’ का प्रयोग इसलिए किया कि यह ईश्वर का पूर्ण अर्थ—बोधक है। इसकी पुष्टि उनके आगे के कथन से होती है कि “हमारा काम राजकर्ता के बिना, सरदार के बिना नहीं चलता। इस कारण परमेश्वर नाम अधिक प्रचलित है और रहेगा। लेकिन विचारने पर तो लगेगा कि ‘सत्’ या ‘सत्य’ ही सच्चा नाम है और यही पूरा अर्थ प्रकट करने वाला है। सत्य के साथ ज्ञान शुद्ध ज्ञान अवश्यभावी होता है।.....सत्य के शाश्वत होने के कारण आनन्द भी शाश्वत होता है। इसी कारण, ईश्वर को हम सच्चिदानन्द के नाम से भी पहचानते हैं।”<sup>५७</sup>

सत्य के पर रूप (ईश्वर) के अतिरिक्त गान्धीजी ने उसका अपर रूप में भी प्रयोग

किया है। किन्तु अपर रूप में “साधारणतः सत्य का अर्थ सच बोलना मात्र ही समझा जाता है, लेकिन हमने (गॉंधीजी ने) विशाल अर्थ में सत्य शब्द का प्रयोग किया है। विचार में, वाणी में और आचार में सत्य का होना ही सत्य है, इस सत्य को संपूर्णतः समझने वाले के लिए जगत् में और कुछ जानना बाकी नहीं रहता, क्योंकि . . . उसमें जो न समाये, वह सत्य नहीं है, ज्ञान नहीं है।”<sup>45</sup> स्पष्टतः व्यावहारिक रूप में सत्य का अर्थ है— मन, वचन और कर्म से सदैव सत्यता के अनुसार आचरण करना अर्थात् जो तथ्य जिस रूप में देखा, सुना या कहा जाय, उसे ठीक उसी रूप में, बिना अलंकार के प्रस्तुत करना। गॉंधीजी ने यथासंभव आजीवन इसका पालन भी किया। वे मानव—मात्र से ऐसी ही अपेक्षा रखते हैं। गॉंधीजी का दृढ़ विश्वास है कि मनुष्य को चाहे कितनी ही कठिनाइयों का सामना करना पड़े, उसे सत्य का परित्याग कदापि नहीं करना चाहिए क्योंकि सत्य ही सर्वोच्च धर्म तथा नैतिकता का आधार है। उनका कथन है कि “गाय को बचाने के लिए झूठ बोलना चाहिए या नहीं, ऐसी शंका उठाकर दैनिक जीवन में सत्य की उपेक्षा करना अथवा उसके महत्व को कम करना अनुचित है। यदि मनुष्य अपने व्यावहारिक जीवन में सत्य का दृढतापूर्वक पालन करे तो उसे इस समस्या का समाधान स्वतः प्राप्त हो जायेगा कि किसी कठिन अवसर पर उसका वास्तव में क्या कर्तव्य है।”<sup>46</sup> स्पष्टतः गॉंधीजी के मत में हमें निरपवाद रूप से सदैव सत्य का पालन करना चाहिए।

लेकिन सत्य के अनुसार, आचरण करने के लिए अन्य सभी व्रतों— विशेषतः अहिंसा का पूर्णतः पालन करना आवश्यक है। जो व्यक्ति अन्य व्रतों को भंग करता है वह सत्य की साधना कभी नहीं कर सकता, क्योंकि सभी व्रत मूलतः सत्य के अनिवार्य साधन हैं। यद्यपि गॉंधीजी अहिंसा तथा सत्य दोनों को बहुत महत्व देते हैं, फिर भी उन्होंने अहिंसा की अपेक्षा सत्य को अधिक महत्वपूर्ण माना है। यही नहीं, सत्य को अहिंसा की अपेक्षा अधिक मूल्यवान मानने के कारण वे उसके लिए अहिंसा का परित्याग करने के लिए भी उद्यत हैं। इस संबंध में उन्होंने लिखा है कि “मैं अहिंसा का उतना समर्थक नहीं हूँ जितना सत्य का, मैं सत्य को पहला और अहिंसा को दूसरा स्थान देता हूँ। . . मैं सत्य के लिए अहिंसा का परित्याग कर सकता हूँ। वस्तुतः सत्यान्वेषण करते हुए ही मैंने अहिंसा की खोज की।”<sup>47</sup>

गॉंधीजी ने स्वयं यह महत्वपूर्ण प्रश्न उठाया है कि यह पारसमणि—रूप, कामधेनुरूप सत्य पाया कैसे जाय? और इसका उत्तर देते हुए उन्होंने लिखा है कि “इसका जबाब भगवान ने दिया है— अभ्यास और वैराग्य से।”<sup>48</sup> सत्य—प्राप्ति के उपाय के रूप में उन्होंने मौलाना रूम का

शेर उद्धृत किया है जो इस प्रकार है—

“लव बिबदो चश्म बदो गोश बद,  
गर नबीनी सिररे हक, बर मा बिखद।।”<sup>६२</sup>

अर्थात्-

तू अपने होठ बद रख, आँख बद रख, कान बंद रख। इतने पर भी तुझे सत्य का गूढ़ तत्व न मिले तो मेरी हसी उड़ाना।

लेकिन, गाँधीजी का कहना है कि “फिर भी हम पायेगे कि एक के लिए जो सत्य है, दूसरे के लिए वह असत्य हो सकता है। इसमें घबराने की बात नहीं। जहाँ शुद्ध प्रयत्न है, वहाँ भिन्न जान पड़ने वाले सब सत्य एक ही पेड़ के असंख्य भिन्न दिखाई देने वाले पत्तों के समान हैं। अतः जिसे जो सत्य लगे तदनुसार वह बरते तो उसमें दोष नहीं। इतना ही नहीं, बल्कि वही कर्तव्य है।”<sup>६३</sup> इस प्रकार स्पष्ट है कि गाँधीजी निरपेक्ष सत्य के साथ-साथ सापेक्ष सत्य को भी स्वीकार करते हैं। उनका यह मत जैन दर्शन के स्याद्वाद के समान है।

अब प्रश्न उठता है कि गाँधीजी की यह धारणा कि सत्य धर्म का किसी भी स्थिति में उल्लंघन नहीं होना चाहिए, कहा तक उचित है? मेरी राय में गाँधीजी की यह धारणा उचित नहीं है क्योंकि इस परितर्वर्तनशील जगत् में सत्य सहित सारे नैतिक नियम देश, काल एवं समाज सापेक्ष होते हैं। ये सामाजिक नैतिकता के अन्तर्गत इसलिए आते हैं कि इससे समाज का हित होता है। यदि किसी विशेष परिस्थिति में एक व्यक्ति के सत्य बोलने से समाज का भारी अहित हो तो उसे नैतिकता नहीं माना जा सकता। आखिर गाँधीजी ने अहिंसा का पूर्णतः पालन करने में असमर्थता इसीलिए जताई कि कुछ विशेष परिस्थिति में अहिंसा की अपेक्षा हिंसा ही धर्म हो जाता है क्योंकि उस समय वह समाज के व्यापक हित में होता है। तो फिर यही बात सत्य के सबंध में भी लागू होनी चाहिए।

**२. अहिंसा : सैद्धांतिक और व्यावहारिक रूप:-** एक हिंसक समाज में अहिंसा सदैव आदर्श होती है। मानव का संपूर्ण इतिहास हिंसायुक्त रहा है, इसलिए सभी युगों में अहिंसा को मानव-धर्म स्वीकार किया गया है।

सामान्यतः माना जाता है कि किसी भी प्राणी की हत्या न करना अहिंसा है, किन्तु गाँधीजी ने इसका व्यापक अर्थ में प्रयोग किया है। उन्होंने लिखा है कि “यह अहिंसा वह स्थूल

वस्तु नहीं है जो आज हमारी दृष्टि के सामने है किसी को न मारना इतना तो है ही। कुविचार मात्र हिंसा है। उतावली हिंसा है। मिथ्या भाषण हिंसा है। द्वेष हिंसा है। किसी का बुरा चाहना हिंसा है। जगत् के लिए जो आवश्यक वस्तु है उस पर कब्जा रखना भी हिंसा है।” ६४

तब तो ऐसी स्थिति में हिंसा से बचने का एकमात्र उपाय आत्महत्या ही है? गाँधीजी का उत्तर है कि “यह कोई हल नहीं है। अपितु यह समझकर कि देह हमारी नहीं है, वह हमें मिली हुई धरोहर है, इसका उपयोग करते हुए हमें आगे बढ़ना चाहिए।” ६५

हमें सदैव यह रखना चाहिए कि “अहिंसा धर्म केवल ऋषियों और सत्तों के लिए नहीं है। यह मामूली आदमियों के लिए भी है। अहिंसा मानवजाति का नियम है, जैसे हिंसा पशु का नियम है।” ६६

इसीलिए गाँधीजी हिंसा के स्थान पर अहिंसात्मक उपायों द्वारा समस्या का समाधान चाहते थे। उनका विश्वास था कि हिंसा द्वारा अन्याय व शोषण का विरोध करने से उसमें वृद्धि ही होगी, वह कभी समाप्त नहीं हो सकता क्योंकि हिंसा सदैव हिंसा को ही जन्म देती है। वस्तुतः अहिंसा की कसौटी हिंसा है। उन्होंने लिखा है— “दया की निर्दयता के समान, अहिंसा की हिंसा के सामने प्रेम की द्वेष के सामने और सत्य की झूठ के सामने ही परीक्षा हो सकती है। यह बात सही हो तो यह कहना गलत होगा कि खूनी के सामने अहिंसा बेकार है। हाँ, यों कह सकते हैं कि खूनी के सामने अहिंसा का प्रयोग करना अपनी जान देना है। लेकिन इसी में अहिंसा की परीक्षा है।” ६७

किन्तु, अहिंसक तरीके से संघर्ष में मर जाना कमजोरी नहीं, बल्कि बहादुरी का ही लक्षण है। गाँधीजी ने लिखा है कि “अहिंसा कुछ डरपोक का, निर्बल का धर्म नहीं है। वह तो बहादुर और जान पर खेलने वाले का धर्म है। तलवार से लड़ते हुए जो मरता है, वह अवश्य बहादुर है, किन्तु जो मारे बिना धैर्यपूर्वक खड़ा-खड़ा मरता है, वह अधिक बहादुर है।” ६८

कायरता की तुलना में हिंसा को वरेण्य बताते हुए गाँधीजी ने लिखा है कि “मेरा अहिंसा धर्म एक महान शक्ति है उसमें कायरता और कमजोरी के लिए जरा भी स्थान नहीं है। एक हिंसा का उपासक अहिंसा का भक्त बन सकता है। परन्तु एक कायर से तो कभी अहिंसक बनने की आशा ही नहीं की जा सकती। इसीलिए मैंने कई मर्तबा..... लिखा है कि यदि कष्ट-सहन अर्थात् अहिंसा द्वारा हम अपनी स्त्रियों और पूजा-स्थानों की रक्षा नहीं कर सकते हो

तो यदि हम मर्द हैं, कम से कम हमें सशस्त्र प्रतिकार करके जरूर उनकी रक्षा करनी चाहिए।”<sup>१६</sup>

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि गाँधीजी अहिंसा-धर्म का प्राणपण से पालन करने की सलाह देते हैं। और यदि आत्मवबलपूर्वक ऐसा करने में जान भी चली जाये तो चिन्ता की कोई बात नहीं क्योंकि अहिंसा ही सत्य अर्थात् ईश्वर प्राप्ति का मार्ग है। लेकिन यदि कोई अहिंसा व्रत न निभा पाये और कायरतावश अन्याय व कष्ट सहें, तो गाँधीजी की सम्मति में ऐसी स्थिति में अपने व अपने आश्रितों की रक्षा हेतु हिंसा का आश्रय लेना कर्तव्य है।

**अहिंसा : व्यवहार में:-** यद्यपि गाँधीजी अहिंसा की आदर्श स्थिति तक पहुँचने का लक्ष्य रखते हैं, पर आदर्श को प्राप्त करना वे यूक्लिड के बिन्दु की भाँति असंभव मानते हैं। लेकिन आदर्श की कौन कहे, उन्होंने राजनीतिक लाभ की दृष्टि से ऐसे-ऐसे मौकों पर युद्ध एवं हिंसा का समर्थन किया, जहाँ उसके बिना आसानी से काम चल सकता था। यहाँ हम उनके जीवन-प्रसंगों से कुछ ऐसे उदाहरण पेश कर रहे हैं—

१. गाँधीजी ने दक्षिण-अफ्रीका में बोअर युद्ध में अपनी स्वतंत्रता के लिए लड़ रहे बोअरों का साथ न देकर अंग्रेजों के अन्यायपूर्ण पक्ष का साथ दिया। सिर्फ इसलिए कि अंग्रेजों की यह धारणा कि “ये लोग (हिन्दुस्तानी) दक्षिण अफ्रीका में केवल पैसे जमा करने ही आते हैं। ये उम्र पर निर्रे बोझ बने हुए हैं। देश पर यदि आक्रमण हो, हमारे घरबार लुटने का मौका आये, तो ये लोग हकारी थोड़ी भी मदद करने वाले नहीं हैं।”<sup>१७</sup>, दूर हो। मेरे इस मत की पुष्टि स्वयं गाँधीजी के इस वक्तव्य से होती है— “इस आक्षेप के बारे में भी हम सब हिन्दुस्तानियों ने गहरा विचार किया। हम सबको लगा कि इस समय यह सिद्ध कर दिखाने का एक सुन्दर अवसर हमें मिला है कि इस आक्षेप के बारे में कोई सच्चाई नहीं है— वह निराधार है।”<sup>१८</sup>

जबकि दक्षिण अफ्रीका के एक उच्च अधिकारी लॉर्ड हॉबहाउस की पुत्री कुमारी हॉबहाउस बोअर युद्ध में अंग्रेजों की नीति का विरोध करती थी और “स्व० श्री स्टेड की तरह यह चाहती और ईश्वर से प्रार्थना करती थी कि बोअर युद्ध में अंग्रेजों की हार हो।”<sup>१९</sup>

अतः यह गाँधीजी की अहिंसा हाथी का बाहरी दाँत साबित हुई।

२. गाँधीजी ने जुलू विद्रोह के समय भी अंग्रेजों की युद्ध एवं हिंसा नीति को परोक्षतः समर्थन दिया।

३. प्रथम विश्वयुद्ध के समय इंग्लैंड में और भारत में अंग्रेजी सरकार की फौज में

भर्ती के लिए भारत के युवकों का आह्वान किया यहाँ तक कि प्रजा को निःशस्त्र करने वाले कानून की निंदा करते हुए शस्त्र ग्रहण करने का उपयुक्त अवसर बताते हुए कहा कि "इस कानून को रद्द कराना हो और शस्त्रों का उपयोग सीखना हो, तो उसके लिए यह एक सुवर्ण अवसर है।" <sup>93</sup> यहाँ वे पता नहीं किस तरह शस्त्र धारण से अपनी अहिंसा का मेल बैठा रहे हैं।

४. जब नमक आंदोलन के समय पेशावर में भारी अव्यवस्था फैल गयी तो मुस्लिम जनता पर दमन के लिए न० २ बटालियन से १८वीं रायल-गढ़वाल राइफल की दो पलटनों को भेजा गया। यह पलटन पहाड़ी हिन्दू सिपाहियों की थी। पलटन ने अपने भाईयों पर गोली चलाने से इन्कार कर दिया।

तब गान्धीजी ने जवानों की निंदा करते हुए कहा कि "यदि गोली चलाने की आज्ञा मिलने पर कोई सिपाही गोली चलाने से इन्कार करता है तो वह अपनी प्रतिज्ञा भंग करता है। वह प्रतिज्ञा-भंग के दोष का अपराधी है।" <sup>94</sup>

५. जबकि १९४२ में भारत छोड़ो आंदोलन के दौरान जनता द्वारा हुई हिंसा की निंदा करने से गान्धीजी ने इन्कार कर दिया था, क्योंकि उनका मानना था कि "यह सत्ता की बड़ी हिंसा का जवाब था।" <sup>95</sup>

उपर्युक्त विवरण से पूर्णतः स्पष्ट है कि गान्धीजी की अहिंसा के सिद्धांत में उतनी आस्था नहीं है, जितनी कि उनके अहिंसा के शास्त्रीय विवेचन से आभास होता है। वस्तुतः अहिंसा की उतनी विशद व्याख्या उन्होंने आम जनता को हिंसा से अहिंसा की ओर उन्मुख कर स्वतंत्रता प्राप्ति के मार्ग को सुगम बनाने के लिए किया है। उन्हें अच्छी तरह ज्ञात है कि "कोई देहधारी बाह्य हिंसा से सर्वथा मुक्त नहीं हो सकता" <sup>96</sup>। लेकिन दुःखद है कि गान्धीजी ने जीवन की अत्यन्त साधारण परिस्थितियों में युद्ध एवं हिंसा का समर्थन किया, कि जबकि एक साधारण आदमी भी उससे उस समय विरक्त रहा।

गान्धीजी ने सत्याग्रह एवं अहिंसा की पद्धति का विकास दक्षिण अफ्रीका में रंग-भेद के खिलाफ संघर्ष करते हुए किया। वहाँ भारतीयों की स्थिति अत्यन्त दयनीय थी। ऐसी स्थिति में वे सिर्फ अहिंसक तरीके से ही संघर्ष चला सकते थे। यदि हिंसक विधि अपनाते, तो बेमौत मारे जाते। इसलिए जो अहिंसा उनकी मजबूरी थी, उसे उन्होंने सिद्धांत बना दिया क्योंकि उसी में लाभ था। पर कई बार ऐसी परिस्थितियाँ आयीं जब अहिंसा से उद्देश्य या हित सधता नहीं दिखा तो वहाँ भी उन्होंने 'हिंसा' को वीर-धर्म के रूप में पेश कर दिया। इस प्रकार, अनेक बार गान्धीजी

ने उचित साध्य (सत्य) के लिए उचित साधन (अहिंसा) का परित्याग किया । बल्कि एक बार उन्होंने कहा भी था कि “मैं सत्य के लिए अहिंसा का परित्याग कर सकता हूँ। वस्तुतः सत्य का अन्वेषण करते हुए ही मैंने अहिंसा की खोज की।”<sup>७७</sup>

अतः सिद्ध है कि चाहे गान्धीवाद लाख इन्कार करे, पर व्यवहार में उसने भी मार्क्सवाद की इसी नीति का पालन किया कि “साध्य, साधन के औचित्य को निर्धारित करता है” (End Justifies the Means) ।

**३ अस्तेय-** यह योग दर्शन में वर्णित पाच यमों में से एक है। गान्धीजी ने भी अस्तेय-व्रत के पालन को अनिवार्य बताया है। यह अत्यन्त प्राचीन नैतिक नियम है। शायद चीन में पुरातात्विक खुदाई में मिली ईंट पर लिखा है कि चोरी करना पाप है।

सामान्यतः अस्तेय का अर्थ “चोरी न करना” लिया जाता है। किन्तु, गान्धीजी ने अत्यन्त व्यापक अर्थों में इसका प्रयोग किया है। उनके विचार में चोरी के तीन प्रकार हैं—शारीरिक, मानसिक और वैचारिक। शारीरिक चोरी के अन्तर्गत सिर्फ किसी अन्य की वस्तु को चुपके से हस्तगत करना ही नहीं होता है, बल्कि अपनी वस्तु को भी अन्य की नजरों से बचाकर इस्तेमाल करना आता है। यहाँ तक कि अपनी आवश्यकता से अधिक रखने को भी गान्धीजी ने चोरी माना है। लेकिन कोई कह सकता है कि अमुक चीज मेरी आवश्यकता से अधिक नहीं है तो गान्धीजी का मत है कि “अस्तेय व्रत पालन करने वाला उत्तरोत्तर अपनी आवश्यकताएँ कम करता जायेगा, क्योंकि इस ससार में अधिकतर दरिद्रता अस्तेय (वस्तुतः यहाँ गान्धीजी का तात्पर्य अपरिग्रह से ही है) के भग से पैदा हुई है।”<sup>७८</sup>

किन्तु, गान्धीजी ने शारीरिक चोरी की अपेक्षा मानसिक चोरी को ज्यादा बुरा एवं हानिकारक बताया है क्योंकि यह मनुष्य की आत्मा को अधःपतन की ओर ले जाती है। उनका कथन है कि “मन से हमारा किसी की चीज पाने की इच्छा करना था उस पर झूठी नजर डालना चोरी है। सयाने या बच्चे का, किसी अच्छी चीज को देखकर ललचाना मानसिक चोरी है। उपवासी व्यक्ति शरीर से तो नहीं खाता, पर दूसरों को खाते देखकर यदि वह मन में स्वाद लेता है तो चोरी करता और अपना उपवास भंग करता है।”<sup>७९</sup> अतः किसी अस्तेयव्रती को लालच नहीं करना चाहिए क्योंकि अनेक चोरियों के मूल में यह लालची इच्छा ही पायी जाती है।

इसके अतिरिक्त गान्धीजी ने वैचारिक चोरी को भी माना है। वे लिखते हैं कि “अमुक उत्तम विचार हमें नहीं सूझता, पर अहंकारपूर्वक यह कहना कि हमें ही वह पहले सूझा, विचार की

चोरी करना है। ससार के इतिहास में ऐसी चोरी अनेक विद्वानों ने भी की और आज भी कर रहे हैं।” ५०

गाँधीजी का यह भी कहना है कि चोरी में हम असत्य का भी सहारा लेते हैं। अतः अस्तेयव्रत का पालन करने वाले को बहुत नम्र, बहुत विचारशील, बहुत सावधान और बड़ी सादगी से रहने की जरूरत पड़ती है।

अब विचारणीय प्रश्न है कि क्या अस्तेय व्रत का सभी परिस्थितियों में पालन संभव व उचित है? अनेक विचारकों ने गाँधीजी के विपरीत माना है कि कुछ विशेष परिस्थितियों में चोरी करना उचित है। श्री बालगंगाधर तिलक ने लिखा है कि “अस्तेय अपवादरहित नियम नहीं है, दुर्भिक्ष के समय जब मोल लेने, मजदूरी करने अथवा भिक्षा मागने पर भी अन्न प्राप्त न हो तो अस्तेय का उल्लंघन करके जीवन रक्षा करना उचित है।” ५१ इसी प्रकार इंग्लैंड के प्रसिद्ध नीतिशास्त्री जे०एस० मित्र ने तो कठिन परिस्थितियों में जीवन-रक्षा के लिए चोरी करना मनुष्य का कर्तव्य माना है।

उक्त विचारकों का मत इस मान्यता पर आधारित है कि मनुष्य को जीवन-रक्षा का अधिकार है पर मेरे विचार में, मनुष्य को सिर्फ जीवन रक्षा का नहीं, बल्कि जीवन को गरिमामय एवं आनंदमय ढंग से जीने का भी अधिकार है।

तो प्रश्न है कि मनुष्य का जीवन इतना कठिनाई एवं दुःख से पूर्ण क्यों है तथा वह चोरी क्यों करता है? मनुष्य के प्राकृतिक जीवन में तो प्रारंभ से कठिनाइयाँ थी, पर सामाजिक जीवन में कुछ लोगो ने अन्य के सुख की तिलाजलि के आधार पर अपने सुखमें वृद्धि कर ली, उनका सुख अन्य के दुःख का कारण था। मनुष्य के जीवन में अत्यधिक कठिनाइयाँ हमें दास, सामंत एवं पूँजीवादी युग में देखने को मिलती हैं। सामंतवादी युग में शोषण का आधार बलपूर्वक गुलाम बनाकर बेगारी कराना था, और पूँजीवादी युग में शोषण व विषमता का आधार अतिरिक्त मूल्य का सिद्धांत बना। इस प्रकार, पूँजी का अधिकाधिक संचय समाज के चन्द लोगो के हाथ में होता गया, और शेष लोगो के पास सिर्फ श्रम रह गया, जिसकी बाजार में कीमत बड़ी मुश्किल से जीवन रक्षा थी। वस्तुतः “चोरी का आधार ही अन्यायपूर्ण ढंग से इकट्ठी की गयी व्यक्तिगत संपत्ति है। चोरी की व्याख्या निर्भर करती है, संपत्ति के स्वामित्व की व्याख्या पर।” ५२

इसीलिए गाँधीजी को चोरी न करने का सलाह देने से पहले यह सुनिश्चित करना चाहिए कि लोगों के पास व्यक्तिगत संपत्ति न हो क्योंकि प्रूदो की दृष्टि में “संपत्ति चोरी है”।



अर्थात् अस्तेय—व्रत का पालन अपरिग्रह—व्रत के पालन पर निर्भर है। जिस समाज में बड़े चोर (पूँजीपति) हों, वहाँ छोटे चोर होंगे ही। पर वर्गीय चरित्र के कारण छोटे—चोरो की निंदा की जाती है, चोरी को पाप घोषित किया जाता है। श्री एंगेल्स ने लिखा है कि “जिस क्षण चल संपत्ति के निजी स्वामित्व का विकास हो गया, उसी क्षण से उन तमाम समाज व्यवस्थाओं को, जिनमें इस प्रकार का निजी स्वामित्व पाया जाता था, समान रूप से यह नैतिक निर्देश अंगीकार कर लेना पड़ा कि चोरी करना पाप है।”<sup>२३</sup>

निष्कर्षतः इस शोषण एवं विषमता मूलक समाज में, जहाँ अमीर देशों में कुत्ते का जीवन गरीब देशों के मनुष्यों से बेहतर है, चोरी को विषम परिस्थितियों में ही नहीं, बल्कि सामान्य परिस्थितियों में भी अधिकार और कर्तव्य घोषित करना चाहिए। अन्यथा ‘चोरी’ के स्थान पर ‘संपत्ति’ की निन्दा करनी चाहिए।

**४. अपरिग्रह:-** प्राचीन भारतीय धर्मग्रंथों एवं दर्शनों में अपरिग्रह को बहुत महत्व दिया गया है। योग दर्शन में यह भी यम के अन्तर्गत आता है। परिग्रह का अर्थ है—संचय या इकट्ठा करना। इसलिए अपरिग्रह का अर्थ है—असंचय। गाँधीजी का मत है कि मनुष्य को परिग्रह नहीं करना चाहिए क्योंकि यह अप्राकृतिक और ईश्वरीय नियम के विरुद्ध है। प्रकृति या ईश्वर अन्य जीवों की भाँति हमें भी रोज व रोज भोजन देगा। सच्चा सुख आवश्यकताओं को बढ़ाते जाने में नहीं है बल्कि स्वेच्छा से प्रयत्नपूर्वक घटाते जाने में है। विशुद्ध सत्य की दृष्टि से तो देह भी परिग्रह है। लेकिन यदि हम सेवा को अपना धर्म बना लें तो परिग्रह भाव मिट जाता है।

गाँधीजी के शब्दों में, “आदर्श, आत्यंतिक अपरिग्रह तो उसी का कहा जायेगा जो मन से और कर्म से दिगम्बर है। यहाँ तक कि पक्षी की भाँति बिना घर के, बिना वस्त्रों के और बिना अन्न के विचारण करता है। अन्न तो उसे रोज की जरूरत भर को भगवान देता रहेगा। ... सच्चे सुधार का, सच्ची सभ्यता का लक्षण परिग्रह बढ़ाना नहीं है, बल्कि विचार और इच्छापूर्वक उसका घटाना है। परिग्रह घटाते जाने से सच्चा सुख और सच्चा सतोष बढ़ता जाता है, सेवा शक्ति बढ़ती है। ... केवल सत्य की, आत्मा की दृष्टि से विचारिये तो शरीर भी परिग्रह है। ... भोगेच्छा के अत्यन्त क्षीण हो जाने पर शरीर की जरूरत नहीं रह जाती है। ...

सेवा ही उसकी वास्तविक खुराक हो जाती है।”<sup>२४</sup>

गाँधीजी वस्तुओं की भाँति विचार के भी अपरिग्रह की बात करते हैं। उनका कथन है कि “अपने दिमाग में निरर्थक ज्ञान भर लेने वाला मनुष्य परिग्रही है। जो विचार हमें ईश्वर से

विमुख रखते हो अथवा ईश्वर के प्रति न ले जाते हो वे सब परिग्रह के अन्दर आते हैं और इसलिए त्याज्य है। . इससे यह मतलब नहीं कि मदता अभीष्ट है। . जिसने सेवा—धर्म स्वीकार किया है, वह क्षणभर भी सुस्त नहीं रह सकता।” ५५

वस्तुतः गाँधीजी परिग्रह को ही जगत में विषमता और उससे होने वाले दुःख का कारण मानते हैं। उनका मत है कि धनी के घर अनावश्यक चीजें भरी रहती हैं, जबकि उनके अभाव में करोड़ों मनुष्य भूखों मरते हैं, जाड़े से ठिठुरते हैं। और “ऐसे अनावश्यक परिग्रह से पड़ोसी को चोरी करने के लालच में फँसाते हैं” ५६ । स्पष्टतः गाँधीजी ने परिग्रह को चोरी का मूल कारण बताया है और इसीलिए अपरिग्रह व्रत के पालन की सलाह दी है।

अपरिग्रह के व्यावहारिक पालन की दृष्टि से उन्होंने सरक्षकता से सिद्धांत का प्रतिपादन किया। इसके अनुसार, प्रत्येक व्यक्ति को यह समझना चाहिए कि उसके पास जो भी चीज या संपत्ति है, वह ईश्वर की है। “सब भूमि गोपाल की”। हम तो मात्र उसके सरक्षक हैं, स्वामी नहीं। अतः अपनी आवश्यकता के अतिरिक्त शेष को हमें समाज को अर्पित कर देना चाहिए। अमीरों को, गरीबों को अपना भाई समझते हुए अपनी जरूरत से अधिक धन उन्हें दे देना चाहिए। गाँधीजी लिखते हैं कि “फर्ज कीजिये कि विरासत के या उद्योग—व्यवसाय के द्वारा मुझे प्रचुर संपत्ति मिल गई। तब मुझे यह जानना चाहिये कि वह सब संपत्ति मेरी नहीं है, बल्कि मेरा तो उस पर इतना ही अधिकार है कि जिस तरह दूसरे लाखों आदमी गुजर करते हैं, उसी तरह मैं भी इज्जत के साथ अपना गुजर भर करूँ। मेरी शेष संपत्ति पर राष्ट्र का हक है। और उसी के हितार्थ उसका उपयोग होना आवश्यक है।” ५७

गाँधीजी की संरक्षकता के सिद्धांत में गहरी आस्था है, इसीलिए उनका मानना है कि “दूसरे सिद्धांत जब नहीं रहेगे, तब भी वह रहेगा।” ५८

लेकिन, मार्क्सवादी विचारक श्री यशपाल ने सरक्षकता—सिद्धांत की आलोचना करते हुए लिखा है कि “जो पूँजीपति श्रेणी विकट संघर्ष के बिना मजदूरों की मजदूरी में एक पैसा भी नहीं बढ़ा सकती, वह समाज हित के विचार से अपनी पूरी संपत्ति समाज के हाथ सौंप देगी, ऐसी आशा और कल्पना केवल गाँधीवाद कर सकता है।” ५९

५. ब्रह्मचर्य:- ब्रह्मचर्य अति प्राचीन भारतीय एवं पाश्चात्य आदर्श है। भारतीय धर्मग्रंथों में मोक्ष हेतु ब्रह्मचर्य पालन को आवश्यक माना गया है। किन्तु, यहाँ ब्रह्मचर्य का अर्थ—जननेन्द्रिय

सयम—लिया गया है। पर गाँधीजी उसे व्यापक अर्थ में ग्रहण करते हुए समस्त इन्द्रियो का सयम समझते हैं। वे लिखते हैं कि “जननेन्द्रिय—विकार के निरोध भर को ब्रह्मचर्य मान लिया गया है। मेरे ख्याल में यह व्याख्या अधूरी और गलत है। विषयमात्र का निरोध ही ब्रह्मचर्य है। निस्सदेह, जो अन्य इन्द्रियो को जहाँ—तहाँ भटकने देकर एक ही इन्द्रिय को रोकने का प्रयत्न करता है, वह निष्फल प्रयत्न करता है। कान से बिकारी बातें सुनना, आँख से विकार उत्पन्न करने वाली वस्तु को देखना, जीभ से विकारोत्तेजक वस्तु का स्वाद लेना, हाथ से विकारो को उभारने वाली चीज को छूना और फिर भी जननेन्द्रिय को रोकने का इरादा रखना तो आग में हाथ डालकर जलने से बचने के प्रयत्न के समान है। इसलिए जननेन्द्रिय को रोकने का निश्चय करने वाले के लिए इन्द्रियमात्र का, उनके विकारों से रोकने का, निश्चय होना ही चाहिए।”<sup>१०</sup> अतः स्पष्ट है कि सिर्फ जननेन्द्रिय ही नहीं, अपितु सर्वेन्द्रियसंयम ही ब्रह्मचर्य है और जननेन्द्रिय—सयम तभी संभव है, जब साथ ही अन्य इन्द्रियो का भी सयम हो।

लेकिन, शरीरेन्द्रिय का सयम तब तक संभव नहीं, जब तक कि मन भी विकार मुक्त न हो। यदि मन विकारग्रस्त हो तो इन्द्रियाँ मलरहित नहीं हो सकती और यदि हम मन को भटकने दें तथा इन्द्रियो का सयम करें तो यह मिथ्याचार हुआ। गाँधीजी ने लिखा है कि “सबका यह अनुभव है कि मन को विकारी रहने देकर शरीर को दबाने की कोशिश करने में हानि ही है। जहाँ मन होता है, वहाँ शरीर अतः घसिटाए बिना नहीं रहता।”<sup>११</sup>

गाँधीजी का मानना है कि ब्रह्मचर्य से वीर्यरक्षा होती है और इस वीर्यलाभ से शारीरिक और मानसिक दोनों तन्दुरुस्ती बढ़ती है। अतः वीर्य का जान—बूझकर क्षय करना भयंकर मूर्खता है। उनके शब्दों में, “जान—बूझकर भोग—विलास के लिए वीर्य खोना और शरीर को निचोड़ना कितनी बड़ी मूर्खता है। वीर्य का उपयोग दोनों की—शारीरिक और मानसिक—शक्ति को बढ़ाने के लिए है। उसका विषय—भोग में उपयोग करना, यह उसका अति दुरुपयोग है। इस दुरुपयोग के कारण वह बहुतेरे रोगों की जड़ बन जाता है।”<sup>१२</sup>

गाँधीजी की मान्यता है कि “जैसे अहिंसा के बिना सत्य की सिद्धि संभव नहीं है, जैसे ही ब्रह्मचर्य के बिना सत्य तथा अहिंसा दोनों ही सिद्धि अशक्य है।”<sup>१३</sup> यहाँ अहिंसा से गाँधीजी का तात्पर्य है—सर्वव्यापी प्रेम<sup>१४</sup>। और वे अहिंसा—व्रत अर्थात् विश्व—व्यापी प्रेम में विवाह को बाधक मानते हैं क्योंकि दोनों के लिए अन्य सभी व्यक्ति गौण व महत्वहीन हो जाते हैं। उनकी दुनिया अपने कुटुम्ब तक ही सीमित होती है; फलतः ‘वसुधैव कुटुम्बकम्’ ही भावना का

विकास उनमें नहीं हो पाता। **गॉंधीजी** ने लिखा है कि “जहाँ एक पुरुष ने एक स्त्री को या स्त्री ने एक पुरुष को अपना प्रेम सौंप दिया, वहाँ उसके पास दूसरे के लिए क्या बच रहा?”

यह स्पष्ट है कि उससे सर्वव्यापी प्रेम का पालन नहीं हो सकता। . इसलिए अहिंसा—व्रत का पालन करने वाले से विवाह नहीं बन सकता, विवाह के बाहर के विकार की तो बात ही क्या?”<sup>५५</sup>

लेकिन प्रश्न है कि जो विवाहित है, वे क्या करें? क्या उन्हें सत्य (ईश्वर) की प्राप्ति कभी न होगी? गॉंधीजी की दृष्टि में इसका एकमात्र उपाय है— “विवाहित का अविवाहित की भांति हो जाना”<sup>५६</sup>। अर्थात् सभी स्त्री—पुरुष एक—दूसरे को उम्र के अनुसार भाई—बहन, चाचा—चाची, पुत्र—पुत्री इत्यादि माने। पर यदि किसी विवाहित पुरुष से पूर्ण ब्रह्मचर्य न सधे, अपनी पत्नी को बहन रूप में माने सके तो इस स्थिति में गॉंधीजी का सम्मति में उसे केवल सन्तो नोत्पत्ति की दृष्टि से ही संभोग करना चाहिए, अन्यथा नहीं। और इसीलिए उन्होंने गर्भ—निरोध के कृत्रिम साधनों के उपयोग का विरोध किया है।

**गॉंधीजी** ने लिखा है कि “सतति के जन्म को मर्यादित करने की आवश्यकता के बारे में दो मत हो ही नहीं सकते। परन्तु इसका एकमात्र उपाय है आत्म—संयम या ब्रह्मचर्य, जो कि युगों से हमें प्राप्त है।... डॉक्टर लोगो का मानव—जाति पर बड़ा उपकार होगा, यदि वे सतति—नियमन के लिए कृत्रिम साधनों की तजवीज करने के बजाय आत्म—संयम के साधनों का निर्माण करें। . कृत्रिम साधनों के अवलंबन का कुफल होगा— नपुंसकता और क्षीण वीर्यता।”<sup>५७</sup>

यदि पति—पत्नी की एक ही बच्चे की इच्छा हो तो क्या वे एक ही बार संभोग करें? गॉंधीजी का उत्तर है कि “सतति के कारण तो एक ही बार मिलन हो सकता है, अगर वह निष्फल गया तो दुबारा उन स्त्री—पुरुषों का मिलन होना ही नहीं चाहिए।”<sup>५८</sup>

अब प्रश्न है कि क्या गॉंधीजी स्वयं ब्रह्मचर्य की आदर्श स्थिति की प्राप्ति कर सकें? गॉंधीजी ने अपनी आत्मकथा में १९२५ में स्वीकार किया है कि “इस निर्विकारता तक पहुँचने का प्रतीक्षण प्रयत्न करते हुए भी मैं नहीं पहुँच पाया हूँ। ...हिन्दुस्तान आने के बाद भी मैं अपने भीतर छिपे हुए विकारों को देख सका हूँ, शर्मिन्दा हुआ हूँ, किन्तु हारा नहीं हूँ।”<sup>५९</sup> यहाँ तक कि १९४६ में वे नौआखाली में एक २० वर्षीया युवती के साथ सोकर अपने पूर्ण ब्रह्मचर्य का परीक्षण कर रहे थे। उसका परिणाम तो हमें मालूम नहीं, किन्तु यह परीक्षण उनके आत्म—संदेह को सिद्ध

करता है। लगभग ७७ वर्ष की अवस्था में, जब सामान्यतः लोग सेक्स से मुक्त महसूस करते हैं, गाँधीजी का तन भले ही अक्षम हो गया हो, पर शायद मन में सेक्स की चिंगारी जीवित थी। श्री ओशो ने ठीक ही टिप्पणी की है कि “जीवन भर जिसे वे (गाँधीजी) सयम की साधना कहते थे, उससे तो कुछ भी नहीं हुआ। हाँ वे उस साधना का कारण यौनाविष्ट सेक्स—आब्सेस्ड जरूर बने रहे। इस यौन चिंता ने उनकी दृष्टि को व्यर्थ ही विकृत किया। . . . इसकी भी पूरी संभावना है कि उनके उपवास, उनका तप आदि आत्म-अपराध की भावना में जन्मे हो। स्वयं को सताने सेल्फ-टार्चर की प्रवृत्ति भी यौन-दमन से पैदा हुई एक विकृति है। इस भाँति उनके जीवन की और दिशाओं में इस दमन और प्रतिक्रिया का परिणाम हुआ है।”<sup>१००</sup>

**६. अस्वाद:-** अस्वाद का ब्रह्मचर्य के साथ घनिष्ठ संबंध है। इसका सफलतापूर्वक पालन करने से ब्रह्मचर्य अर्थात् जननेन्द्रिय-सयम बिल्कुल सहज हो जाता है। अस्वाद का अर्थ है—स्वाद न लेना। स्वाद मानी रस। गाँधीजी का मत है कि हमें आहार स्वाद की दृष्टि से नहीं, बल्कि स्वास्थ्य की दृष्टि से करना चाहिए। जैसे दवा नियत परिमाण से कम खाने पर लाभ नहीं होता अथवा कम होता है और अधिक खाने पर हानि होती है, वही बात अन्न के बारे में है। किसी भी हालत में स्वाद के लिए मन द्वारा नहीं ठगा जाना चाहिए। वे बहुत जरूरत होने पर ही नमक मिलाने के पक्ष में हैं, अन्यथा व्रत भंग होता है। स्वादिष्ट लगने वाली वस्तु को अधिक परिमाण में लेने से तो अनायास ही व्रत भंग हो जाता है।

प्रश्न है कि हमें विभिन्न तरह के स्वादिष्ट व्यंजनों को खाने की इच्छा तो कुदरती ही होती है? गाँधीजी इसे प्रकृति रूप नहीं, बल्कि विकृति-रूप मानते हैं। वे लिखते हैं कि “बचपन से ही माँ—बाप झूठा लाड—चाव करके अनेक प्रकार के स्वाद करा—कराकर शरीर को बिगाड़ देते हैं और जीभ को कुतिया बना देते हैं, जिससे बड़े होने पर लोग शरीर से रोगी और स्वाद की दृष्टि से महाविकारी देखने में आते हैं।”<sup>१०१</sup>

यहाँ शका होती है कि जब स्वाद को बड़े-बड़े मुनिवर भी नहीं जीत सके तो जनसाधारण अस्वाद व्रत का पालन कैसे कर सकता है? गाँधीजी कहते हैं कि “इससे किसी को घबराने की जरूरत नहीं है। अस्वाद व्रत की भयंकरता देखकर उसे त्याग देने की भी जरूरत नहीं। कोई व्रत लेने का अर्थ यह नहीं होता कि हम उसी समय से उसका पूर्णरूप से पालन करने लग जायें। व्रत लेने का अर्थ होता है संपूर्ण रूप से उसके पालन का सच्चा दृढ़ प्रयत्न मन—वचन—कर्म से जीवन—पर्यन्त करना।”<sup>१०२</sup>

तो अस्वाद व्रत का पालन कैसे हो? गाँधीजी ने लिखा है कि “इसके लिए चौबीसो घण्टे खाने के बारे में ही सोचते रहने की जरूरत नहीं। सिर्फ सावधानी की, जागृति की पूरी आवश्यकता रहती है। ऐसा करने से थोड़े ही समय में हमें मालूम हो जायेगा कि कब स्वाद के फेर में पड़ते हैं और कब शरीर पोषण के लिए खाते हैं। वह मालूम हो जाने पर हमें दृढ़तापूर्वक स्वाद को घटाते ही जाना चाहिए।”<sup>903</sup>

गाँधीजी अस्वाद की दृष्टि से सयुक्त रसोई को उपयुक्त मानते हैं क्योंकि वहाँ व्यक्ति-विशेष के स्वाद एवं रुचियों को महत्व नहीं दिया जाता। सोवियत संघ के कम्यून भोजनालय में भी सभी लोग साथ खाते थे। पर फर्क यह था कि गाँधीजी के विपरीत, भले ही व्यक्ति-विशेष के स्वाद का ध्यान न रखा जाये, पर भोजन को अधिकाधिक स्वादिष्ट बनाया जाता था।

गाँधीजी की मान्यता है कि भोजन का प्रभाव व्यक्ति के मन, उसकी वृत्ति पर भी पड़ता है। मॉस मदिरा एवं मसाला का सेवन करने वाला व्यक्ति प्रायः हिंसक होता है। फिर भी वे इनमें कोई अनिवार्य संबंध नहीं मानते। उन्होंने लिखा है कि “अहिंसा केवल आहार-शास्त्र का विषय नहीं है, वह उसका अतिक्रमण करती है। कोई आदमी क्या खाता-पीता है, इसका महत्व नहीं है, महत्व है उसके पीछे आत्म निषेध का, आत्मसंयम का। कोई व्यक्ति भोजन के विषय में अपने को काफी ढील दे सकता है और फिर भी वह अहिंसा का मूर्त रूप और हमारी श्रद्धा का भाजन हो सकता है, यदि उसका हृदय प्रेम से लबालब है भरा हो, दूसरों का दुःख देखकर पिघल जाता हो तथा सब वासनाओं से मुक्त हो चुका हो।”<sup>904</sup>

जहाँ तक आदर्श-आहार की बात है तो गाँधीजी की दृष्टि में सिर्फ सूर्यरूपी अग्नि का पका हुआ तथा फलाहार करना चाहिए। उन्होंने लिखा है कि “वास्तव में तो आदर्श स्थिति में अग्नि की आवश्यकता कम-से-कम या बिल्कुल ही नहीं है। सूर्यरूपी महाग्नि जिन चीजों को पकाती है उन्हीं में से हमारे खाद्य को केवल फलाहारी होना चाहिए।”<sup>905</sup>

**७. अभय:-** गाँधीजी की दृष्टि में अभय एक अनिवार्य वृत्त है क्योंकि इसके अभाव में सत्य एवं अहिंसा का आचरण नहीं हो सकता। अभय का अर्थ है—“बाहरी भयमात्र से मुक्ति।”<sup>906</sup> भय के अनेक रूप हैं, जैसे—मौत का भय, धन-दौलत लूट जाने का भय, कुटुम्ब-परिवार-विषयक भय, रोग भय, शस्त्र प्रहार भय, प्रतिष्ठा का भय, किसी का बुरा मानने का भय इत्यादि।

साधारणतः कहा जाता है कि सिर्फ एक मृत्यु-भय को जीत लिया तो सब भयों को

जीत लिया। पर इसके विपरीत, गॉंधीजी का मत है “बहुतेरे मौत का भय छोड़ देते हैं, तथापि अन्य प्रकार के दुःखों से भागते हैं। कुछ मरने को तैयार होने पर भी सगे-सबधियों का वियोग सहन नहीं कर सकते। कोई कजूस इनकी परवाह नहीं करेगा, देह छोड़ देगा, पर बटोरा हुआ धन छोड़ते घबरायेगा। कोई होगा जो अपनी कल्पित मान-प्रतिष्ठा की रक्षा के लिए बहुत कुछ सियाह-सफेद करने को तैयार हो जायेगा और कर डालेगा। कोई ससार की निन्दा के भय से, जानते हुए भी, सीधा मार्ग ग्रहण करने में हिचकिचायेगा।।”<sup>909</sup>

तात्पर्य यह कि मनुष्य अपने जीवन में मृत्यु के अतिरिक्त अनेक प्रकार के भयों से त्रस्त रहता है। पर सत्यान्वेषी को सभी प्रकार के भयों से मुक्त होना चाहिए। किन्तु गॉंधीजी का मत है कि भयमात्र से मुक्त तो वही पा सकता है जिसे आत्म-साक्षात्कार हो गया हो। क्योंकि भयमात्र देह के कारण है। जैसे ही व्यक्ति को ज्ञान होता है कि देह और देह के सारे सबध मिथ्या हैं, त्योहि उसके मन से मोहजन्य अपनापन का भाव मिट जाता है तथा वह भयमुक्त हो जाता है। **गॉंधीजी** ने लिखा है कि “भयमात्र कल्पना की उपज है। धन से, परिवार से, शरीर से ‘अपनापन’ हटा दे तो फिर भय कहाँ?”<sup>910</sup>

ध्यात्वय है कि गॉंधीजी ने सिर्फ बाहरी भयमात्र से मुक्ति की बात की है। काम-क्रोधादि आंतरिक शत्रुओं से तो डरकर ही रहने की सलाह उन्होंने दी है। इससे शका हो सकती है कि तब अभय कहाँ हुआ? लेकिन वास्तव में यहाँ ‘डरकर’ रहने से गॉंधीजी का तात्पर्य ‘सतर्क-सावधान’ रहने से ही है। ताकि काम-क्रोधादि को जीता जा सके। और “इसे जीत लेने से बाहरी भयों का उपद्रव अपने-आप मिट जाता है।”<sup>911</sup>

इसके बावजूद, गॉंधीजी ने अनेक बार एकमात्र ईश्वर से ही डरकर रहने की सलाह दी है। चूँकि अभय वास्तव में भयरहित मन की अवस्था है, इसलिए गॉंधीजी के इस व्रत को ‘निर्भय’ की संज्ञा देना उचित है। गॉंधीजी स्वयं अपने जीवन में निर्भय अर्थात् अंदर से भयभीत होकर भी भयमुक्त दिखाने का प्रयत्न करना, की अवस्था से आगे नहीं बढ़ सके।

श्री ओशो ने उचित ही टिप्पणी की है कि “क्या गाक्रधी जी की निर्भयता भय ही नहीं है? क्या उनकी अहिंसा में भय ही उपस्थित नहीं है? मेरे देखे तो ऐसा ही है। भय ने निर्भयता के वस्त्र पहन लिए हैं। वह अभय इसलिए भी नहीं है, क्योंकि गॉंधीजी ईश्वर से भलीभाँति और सदा भयभीत हैं। उन्होंने अपने समग्र भय को ईश्वर पर आरोपित कर दिया है। वे कहते भी हैं कि वे ईश्वर को छोड़ और किसी से भी नहीं डरते हैं। अभय में ईश्वर का भी भय नहीं होता है।

८. **शारीरिक श्रम** -शारीरिक श्रम की महत्ता को गाँधीजी से पूर्व मार्क्स, बुर्नोह, रस्किन टॉल्स्टाय आदि अनेक विचारको ने समझा है। शारीरिक श्रम को अंग्रेजी में 'Bread labour' कहते हैं, जिसका अर्थ है—'रोटी के लिए श्रम'। बाइबिल कहती है, "अपनी रोटी तू अपना पसीना बहाकर कमाना और खाना।" यदि हम गंभीरतापूर्वक सोचे तो पायेंगे कि प्रकृति ने मनुष्य की ऐसी रचना ही की है कि वह शारीरिक श्रम द्वारा आहार सहित जीवनोपयोगी कृत्यों को करे। और यदि कोई करोड़पति अपने पलग पर पड़ा रहे और मुँह में किसी के खाना डाल देने पर खाये तो बहुत दिनों तक न खा सकेगा। उसमें उसके लिए आनन्द भी न रह जायेगा। इसलिए वह व्यायामादि करके भूख उत्पन्न करता है और खाता तो है अपने ही हाथ—मुँह हिलाकर।

इसीलिए गाँधीजी कहते हैं कि "तो फिर यह प्रश्न अपने आप उठता है कि यदि इस तरह किसी—न—किसी रूप में राजा—रक सभी को अग—संचालन करना ही पड़ता है तो रोटी पैदा करने की ही कसरत सब लोग क्यों न करें? किसान से हवा खाने या कसरत करने को कोई नहीं कहता। और ससार के नब्बे फीसदी से भी अधिक मनुष्यों का निर्वाह खेती से होता है। शेष दस प्रतिशत मनुष्य इनका अनुकरण करें तो ससार में कितना सुख, कितनी शांति और कितना आरोग्य फैले! यदि खेतों के साथ बुद्धि का मेल हो जाये तो खेती के काम की अनेक कठिनाइयाँ सहज में दूर हो जाये। इसके सिवा, यदि कायिक श्रम के इस निरपवाद नियम को सभी मानने लगे तो ऊँच—नीच का भेद दूर हो जाये।"<sup>99</sup> इस प्रकार स्पष्ट है कि शेष दस प्रतिशत लोगों के भी शारीरिक श्रम के धर्म को अपना लेने से शारीरिक और मानसिक श्रम का भेद मिट जायेगा, फलतः ऊँच—नीच का भेद भी दूर हो जायेगा और समाज में सुख—शांति का राज्य कायम हो जायेगा।

गाँधीजी की दृष्टि में ऊँच—नीच के भेद को मिटाने का सर्वोत्तम उपाय है कि लोग अपना—अपना भगी स्वयं हो जाये। अपना पाखाना स्वयं साफ करें। तात्पर्य यह है कि जिस भी कार्य को नीच समझा जाता है, उसे प्रत्येक व्यक्ति स्वयं करे। इससे उसके मन से उस कर्म के प्रति एव उसके कर्त्ता के प्रति दुर्भाव मिटेगा।

गाँधीजी की दृष्टि में शारीरिक श्रम का आदर्श उदाहरण खेती है। पर चूँकि वर्तमान स्थिति में सब उसे नहीं कर सकते। इसलिए "खेती का आदर्श ध्यान में रखकर आदमी एवज में दूसरा श्रम जैसे कटाई, बुनाई, बढईगिरी, लुहारी इत्यादि कर सकता है।"<sup>100</sup> गाँधीजी की मान्यता है कि "बुद्धिपूर्वक किया हुआ शरीर—श्रम समाज सेवा का सर्वोत्कृष्ट रूप है।"<sup>101</sup> क्योंकि "परिश्रम



के बिना जो पदार्थ नहीं उपजते और जिनके बिना जीवन टिक नहीं सकता, उनके लिए स्वयं शारीरिक श्रम किये बिना उनका उपभोग करे तो जगत् के प्रति हम चोर ठहरते हैं।<sup>116</sup>

तो प्रश्न है कि क्या मनुष्य अपने बौद्धिक श्रम से अपनी आजीविका नहीं कमा सकते? गॉंधीजी का उत्तर है—‘नहीं’। शरीर की आवश्यकताएँ शरीर द्वारा ही पूरी होनी चाहिए। केवल मानसिक और बौद्धिक श्रम आत्मा के लिए और स्वयं अपने ही सतोष के लिए है। उसका पुरस्कार कभी नहीं मँगा जाना चाहिये। आदर्श राज्य में डॉक्टर, वकील और ऐसे ही दूसरे लोग केवल समाज के लाभ के लिए काम करेंगे, अपने लिए नहीं।<sup>117</sup>

स्पष्टतः शारीरिक श्रम का स्थान मानसिक श्रम नहीं ले सकता और न ही मानसिक श्रम को शारीरिक श्रम से श्रेष्ठ माना जाएगा। बल्कि गॉंधीजी रस्किन के इस मत से सहमत हैं कि ‘वकील का काम हो, चाहे नाई का, दोनों का मूल्य समान होना चाहिए’। साथ ही, गॉंधीजी के आदर्श समाज में कोई स्वस्थ भिखारी भी नहीं होगा। हाँ, श्रम की अनिवार्यता से मुक्ति केवल बालक, वृद्ध रोगी, नव-प्रसूता और अपंग को होगी।

**६. स्वदेशी :-** गॉंधीजी ने स्वदेशी को औपनिवेशिक एवं साम्राज्यवादी युग का महाव्रत माना है। यद्यपि स्वदेशी का मुख्य अर्थ राजनीतिक ही है, पर गॉंधीजी ने इसका धार्मिक, आर्थिक और आध्यात्मिक अर्थ भी किया है।

स्वदेशी का अर्थ स्पष्ट करते हुए गॉंधीजी ने कहा है कि “स्वदेशी की भावना का अर्थ है हमारी वह भावना, जो हमें दूर को छोड़कर अपने समीपवर्ती प्रदेश का ही उपयोग और सेवा करना सिखाती है। उदाहरण के लिए, इस परिभाषा के अनुसार धर्म के संबंध में यह कहा जाएगा कि मुझे अपने पूर्वजों से प्राप्त धर्म का ही पालन करना चाहिए। अपने समीपवर्ती धार्मिक परिवेष्टन का उपयोग इसी तरह हो सकेगा। यदि मैं उसमें दोष पाऊँ तो मुझे उन दोषों को दूर करके उसकी सेवा करनी चाहिये। इसी तरह राजनीति के क्षेत्र में मुझे स्थानीय समस्याओं (ग्राम-पंचायतों) का उपयोग करना चाहिए और उनके जाने-माने दोषों को दूर करके उनकी सेवा करनी चाहिए। अर्थ के क्षेत्र में मुझे अपने पड़ोसियों द्वारा बनायी गयी वस्तुओं का ही उपयोग करना चाहिए और उन उद्योगों की कमियाँ दूर करके, उन्हें ज्यादा संपूर्ण और सक्षम बनाकर उनकी सेवा करनी चाहिए।<sup>118</sup>

इसके अतिरिक्त, आध्यात्मिक दृष्टि से स्वदेशी का अर्थ है, स्वयं को आत्मा समझना तथा स्वयं को अलग करना। यहाँ तक कि देह का त्याग कर देना क्योंकि यह आत्माओं की

एकता में बाधक है। गाँधीजी के शब्दों में, “आत्मा के लिए स्वदेशी का अंतिम अर्थ सारे स्थूल सबधों से आत्यंतिक मुक्ति है। देह भी उसके लिए परदेशी है . .... जीवमात्र के साथ ऐक्य साधते हुए स्वदेशी धर्म को जानने और पालने वाला देह का भी त्याग करता है।”<sup>११७</sup>

यहाँ शका होती है कि हम निकटस्थ की ही सेवा करते रहेगे, तब तो दूरस्थ हमारी सेवा से वंचित रह जायेंगे। लेकिन, गाँधीजी इसका समाधान करते हुए कहते हैं कि “यह आभास है, सत्य नहीं क्योंकि स्वदेशी की शुद्ध सेवा करने में परदेशी की भी शुद्ध सेवा होती ही है। यथा पिण्डे तथा ब्रह्माण्डे। पर यदि कोई दूर की सेवा का मोह रखे तो वह हो नहीं पाती और पड़ोसी की सेवा टूट जाती है। जिनकी हम सेवा करने जाते हैं, वे धीरे-धीरे यह भूल जाते हैं कि यह उनका ही कर्तव्य है। इससे उनका नुकसान होता है। इसी से गीता में कहा गया है कि ‘स्वधर्मं निधनं श्रेयं परधर्मो भयावहः’ अर्थात् ‘स्वदेशी’ पालते हुए मौत हो तो भी अच्छा है, परदेशी तो भयानक है।”<sup>११८</sup>

स्वदेशी की उपर्युक्त व्याख्या से कोई यह निष्कर्ष निकाल सकता है कि तब तो हमें अपने बच्चों एवं कुटुंब का पालन-पोषण करने के लिए जरूरत पड़ने पर किसी अनुचित साधनों का भी प्रयोग करना चाहिए, अन्यथा हम उनके प्रति अपने कर्तव्य का पालन नहीं कर पायेंगे। किन्तु, गाँधीजी का मत है कि इस तरह हम अपने कुटुंब को बचायेंगे नहीं, बल्कि डुबायेंगे। वे तभी बचेंगे जब सेवा-धर्म का पालन करते हुए बलिदान हो जायें।” मानिए, मेरे गाँव में महामारी हो गयी। इस बीमारी के चंगुल में फँसे हुए लोगों की सेवा में मैं अपने को, पत्नी को, पुत्रों को, पुत्रियों को लगाऊँ और इस रोग में फँसकर मौत के मुँह में चले जाऊँ तो मैंने कुटुंब का सहारा नहीं किया, मैंने उसकी सेवा की। स्वदेशी में स्वार्थ नहीं है अथवा है तो वह शुद्ध स्वार्थ है। शुद्ध स्वार्थ मानी परमार्थ, शुद्ध स्वदेशी यानी परमार्थ की पराकाष्ठा।”<sup>११९</sup>

गुलाम हिन्दुस्तान को अंग्रेजी दासता से मुक्ति दिलाकर स्वराज्य प्राप्त करने के उत्तम उपाय के रूप में गाँधीजी को चरखा और खादी में सामाजिक शुद्ध स्वदेशी धर्म दिखा। पर यदि कोई कहे कि इससे परदेशी मिल वालों को नुकसान होता है तो गाँधीजी का जवाब है कि “चोर को चुराई हुई चीज वापस देनी पड़े या वह चोरी करते रोका जाये तो इसमें उसे नुकसान नहीं है, फायदा है। . ... अयोग्य रीति से जो अर्थ साधते हों उनके उस अर्थ का नाश होने में उनको और जगत् को फायदा ही है।”<sup>१२०</sup>

लेकिन ऐसा नहीं है कि खादी ही एकमात्र स्वदेशी का लक्षण है। शायद इसी

गलतफहमी के कारण अनेक लोग खादी तो पहनते हैं, पर अन्य सब सामन परदेशी रखे रहते हैं। यहाँ गाँधीजी का कहना है कि “खादी सामाजिक स्वदेशी की पहली सीढ़ी है, इस स्वदेशी धर्म की परिसीमा नहीं है। स्वदेशी व्रत का पालन करने वाला हमेशा अपने आस-पास निरीक्षण करेगा और जहाँ-जहाँ पड़ोसी की सेवा की जा सकती है अर्थात् जहाँ-जहाँ उनके हाथ का तैयार किया हुआ आवश्यक माल होगा, वहाँ-वहाँ वह दूसरा छोड़कर उसे लेगा, फिर चाहे स्वदेशी वस्तु पहले महँगी और कम दर्जे की ही क्यों न हो”<sup>१११</sup>

तो क्या हमें परदेश से कोई सबध नहीं रखना चाहिए? परदेश की किसी वस्तु का इस्तेमाल नहीं करना चाहिए? ऐसे विचार को **नासमझीपूर्ण** मानते हुए गाँधीजी कहते हैं कि “जो वस्तु स्वदेश में नहीं बनती अथवा महाकष्ट से बन सकती है, वह परदेश के द्वेष के कारण अपने देश में बनाने बैठ जाये तो उसमें स्वदेशी धर्म नहीं है। स्वदेशी धर्म पालने वाला परदेशी का कभी द्वेष नहीं करेगा। अतः पूर्ण स्वदेशी में किसी का द्वेष नहीं है।”<sup>११२</sup>

स्पष्टतः गाँधीजी स्वावलंबन में ही नहीं, अपितु परस्परावलंबन में भी विश्वास रखते थे।

**१०. अस्पृश्यता-निवारण और वर्ण-धर्म :-** अस्पृश्यता की भावना किसी न किसी रूप में आदि काल से ही विश्व के सभी समुदायों में पायी जाती है। पर एक मानव द्वारा दूसरे मानव को अछूत मानना, यह केवल हिन्दू समाज की ही विशिष्टता है। शर्मनाक तो यह है कि इसे धर्मग्रन्थों (जो वास्तव में अधर्म-ग्रन्थ ही हैं) का भी समर्थन प्राप्त है।

यद्यपि गाँधीजी यह नहीं मानते कि अस्पृश्यता को हिन्दू शास्त्रों का समर्थन प्राप्त है, फिर भी वे इसे हिन्दू समाज का कलक मानते हैं और मानव-जाति के कल्याण के लिए शीघ्रातिशीघ्र इसे मिटाने की आवश्यकता महसूस करते हैं। गाँधीजी ने लिखा है—“मेरी राय में हिन्दू धर्म में दिखायी पड़ने वाला अस्पृश्यता का वर्तमान रूप ईश्वर और मनुष्य के खिलाफ किया गया भयंकर अपराध है और इसलिए वह एक ऐसा विष है जो धीरे-धीरे हिन्दू धर्म के प्राण को ही निशेष किये दे रहा है।..... उसने अस्पृश्यों और स्पृश्यों, दोनों को नीचे गिराया है। उसने लगभग चार करोड़ मनुष्यों का विकास रोक रखा है। उन्हें जीवन की सामान्य सुविधाएँ भी नहीं दी जाती। इसलिए इस बुराई को जितनी जल्दी निर्मूल कर दिया जाये, उतना ही हिन्दू धर्म, भारत और शायद समग्र मानव-जाति के लिए वह कल्याणकारी सिद्ध होगा।”<sup>११३</sup>

गाँधीजी महसूस करते हैं कि हिन्दू समाज में अस्पृश्यता के सबध में भेद दृष्टि या

पक्षपातपूर्ण दृष्टि है। “एक तरफ तो मैं अपने बच्चों का पाखाना साफ कर भी अच्छा नहीं मानी जाती, कुछ समय के लिए गद्दी एवं अच्छा भले ही मान ली जाये, वही दूसरी तरफ भगी, चमार आदि नाम ही तिरस्कार सूचक हो गये हैं और वह जन्म से ही अच्छा माना जाता है। उसने चाहे मनो साबुन बरसो तक शरीर पर घिसा हो, चाहे वैष्णव का—सा भेष रखता हो, माला—कठी धारण करता हो, चाहे वह नित्य गीता—पाठ करता हो और लेखक का पेशा करता हो, तथापि है अच्छा।”<sup>१२४</sup>

इसलिए इस भेद दृष्टि पर प्रहार करते हुए गाँधीजी कहते हैं कि “यदि अस्पृश्यों को अस्पृश्य इसलिए माना जाता है कि वे जानवरों को मारते हैं और मांस, रक्त, हड्डियाँ और मैला आदि छूते हैं, तब तो हर एक नर्स और डॉक्टर को भी अस्पृश्य माना जाना चाहिए, और इसी तरह मुसलमानों, ईसाइयों और तथाथित ऊँचे वर्गों के उन हिन्दुओं को भी अस्पृश्य माना जाना चाहिये, जो आहार अथवा बलि के लिए जानवरों की हत्या करते हैं।”<sup>१२५</sup>

गाँधीजी अफसोस के साथ कहते हैं कि यह छुआछूत रूपी सडन सिर्फ भगी, चमारों तक ही सीमित रही हो, सो बात नहीं। यह छुआछूत विधर्मियों के प्रति आई है, अन्य संप्रदायों के प्रति आई है, एक ही संप्रदाय वालों के बीच भी घुस गई है, और यहाँ तक कि कुछ लोग तो छुआछूत का पालन करते—करते पृथ्वी पर भाररूप हो गये हैं। वे अपने—आपको सभालने, पालने—पोसने, नहाने—धोने, खान—पीने से फुर्सत नहीं पाते, ईश्वर के नाम पर ईश्वर को भूलकर वे अपने को पूजने लग गये हैं।

अतः हिन्दू धर्म में घुस आयी अस्पृश्यता रूपी सडन, पाप से उसकी रक्षा हेतु गाँधीजी समस्त हिन्दुओं का आह्वान करते हुए कहते हैं कि “अधिक कुछ न हो तो प्रायश्चित्त रूप में भी धर्म समझकर हिन्दू को चाहिए कि प्रत्येक अच्छा माने जाने वाले भाई—बहन को अपनाने, प्रेमपूर्वक सेवा भाव से उसे स्पर्श करे, स्पर्श करके अपने को पवित्र हुआ समझे। अच्छा के दुःख दूर करे। कुचले जाने के कारण उसमें बैठे हुए अज्ञानादि दोषों को धैर्यपूर्वक दूर करने में उन्हें सहायता दे और दूसरे हिन्दुओं को भी ऐसा करने को राजी करें, प्रेरित करे।”<sup>१२६</sup>

किन्तु, गाँधीजी केवल भगी, चमारों के प्रति ही अस्पृश्यता की भावना को दूर करने तक नहीं रुकते बल्कि वे जीवमात्र के प्रति किसी प्रकार के भेद के विरुद्ध हैं। अहिंसा का पालन जीव मात्र के प्रति पूर्ण प्रेम के बिना संभव नहीं है और यह प्रेम तभी उत्पन्न होगा, जब जीवमात्र से हमारा ऐक्य, व तादात्म्य होगा इसीलिए गाँधीजी कहते हैं कि “जीवमात्र के साथ का भेद

मिटाना अस्पृश्यता—निवारण है।”१२७

**वर्ण-धर्म :-** गाँधीजी स्वयं को सच्चा हिन्दू मानते थे और हिन्दू धर्म में निहित वर्ण—व्यवस्था को ऋषि—मुनियों की महान् देन मानते थे। पर वर्ण—व्यवस्था में जो अस्पृश्यता की भावना है, उसे वे हिन्दुओं के पतन काल में आयी विकृति मानते हैं। उनका मानना है वर्ण—व्यवस्था अत्यन्त वैज्ञानिक है, अतः अस्पृश्यता के चलते इसे मिटाना अनुचित एवं हानिकारक है।

गाँधीजी का कथन है कि “अस्पृश्यता की बुराई से खीझकर जाति—व्यवस्था का ही नाश करना उतना ही गलत होगा, जितना कि शरीर में कोई कुरूप वृद्धि हो जाय तो शरीर का या फसल में ज्यादा घास—पात उगा हुआ दिखे तो फसल का ही नाश कर डालना है। इसलिए अस्पृश्यता का नाश तो जरूर करना है। संपूर्ण जाति—व्यवस्था को बचाना हो तो समाज में बड़ी हुई इस हानिकारक बुराई को दूर करना ही होगा। अस्पृश्यता जाति—व्यवस्था की उपज नहीं है, बल्कि उस ऊँच—नीच की भावना का परिणाम है, जो हिन्दू धर्म में घुस गयी है और उसे भीतर ही भीतर कुतर रही है। इसलिए अस्पृश्यता के खिलाफ हमारा आक्रमण इस ऊँच—नीच की भावना के खिलाफ ही है। ज्यों ही अस्पृश्यता नष्ट होगी, जाति—व्यवस्था स्वयं शुद्ध हो जायेगी, यानी मेरे सपने के अनुसार वह चार वर्णों वाली सच्ची वर्ण—व्यवस्था का रूप ले लेगी। ये चारो वर्ण एक—दूसरे के पूरक और सहायक होंगे, उनमें से कोई किसी से छोटा—बड़ा नहीं होगा।

प्रत्येक वर्ण हिन्दू धर्म के शरीर के पोषण के लिए समान रूप से आवश्यक होगा।”<sup>१२८</sup> इस प्रकार स्पष्ट है कि बुराई वर्ण—व्यवस्था में नहीं, बल्कि उसमें निहित ऊँच—नीच की भावना में है। जिस दिन ऊँच—नीच की भावना मिट जायेगी, वर्ण—व्यवस्था अपने शुद्ध व कल्याणकारी रूप में सामने आ जायेगी।

अब प्रश्न है कि वर्ण—व्यवस्था में कौन सी विशेषताएँ हैं, जिसने गाँधीजी को इतना प्रभावित किया है? गाँधीजी की दृष्टि में वर्ण—व्यवस्था की आधारभूत मान्यता यह है कि प्रत्येक व्यक्ति में वशानुक्रम से कुछ जन्मजात प्रवृत्तियाँ होती हैं, जिन्हें अन्य व्यक्ति नहीं पा सकता और यदि वह मूल प्रवृत्ति के खिलाफ प्राप्त करना चाहते तो असाध्य श्रम करना पड़ेगा। फलतः श्रम और समय की हानि होगी। फिर यह आजीविका के लिए होने वाली प्रतिस्पर्धा को मिटाता है तथा व्यक्ति की ऊर्जा के अधिकांश भाग का उपयोग आध्यात्मिक उन्नति के लिए करने में सहयोग करता है। गाँधीजी के शब्दों में “मैं ऐसा मानता हूँ कि हर एक आदमी दुनिया में कुछ स्वाभाविक

प्रवृत्तियों लेकर जन्म लेता है। इसी तरह हर एक आदमी की कुछ निश्चित सीमाये होती है, जिन्हे जीतना उसके लिए शक्य नहीं होता। इन सीमाओ के ही अध्ययन और अवलोकन से वर्ण का नियम निष्पन्न हुआ है। वह अमुल प्रवृत्तियो वाले अमुक लोगो के लिए अलग-अलग कार्य क्षेत्रो की स्थापना करता है। ऐसा करके उसने समाज से अनुचित प्रतिस्पर्धा को टाला है। वर्ण का नियम आदमियो की अपनी स्वाभाविक सीमाये तो मानता है, लेकिन वह उनमे ऊँच और नीच का भेद नहीं मानता। मेरा विश्वास है कि आदर्श समाज-व्यवस्था का विकास तभी किया जा सकेगा, जब इस नियम के रहस्यों को पूरी तरह समझा जायेगा और उन्हे क्रियान्वित किया जायेगा।<sup>१२६</sup>

इस प्रकार स्पष्ट है कि गाँधीजी कर्मणा नहीं, अपितु जन्मना वर्ण निर्धारण मे विश्वास रखते है और इसलिए दैनिक व्यवसाय को ही उस व्यक्ति का स्वधर्म या कर्तव्य मानते है। यदि वह अपने कर्तव्य का पालन नहीं करता, तो धर्मच्युत होता है। गाँधीजी का मत है कि अपने पैत्रिक व्यवसाय द्वारा जीविकोपार्जन करने के बाद जो समय बचे उसमे वह सेवा या मनोरजन की दृष्टि से कोई व्यवसाय कर सकता है।

यदि किसी व्यक्ति का पैत्रिक व्यवसाय उसकी रुचि के विरुद्ध हो तो उसे क्या करना चाहिए? इसका उत्तर देते हुए गाँधीजी ने कहा है कि “प्रत्येक व्यक्ति को केवल अपने पैत्रिक व्यवसाय मे ही रुचि रखनी चाहिए, क्योंकि जन्मगत पैत्रिक व्यवसाय का निर्वाचन अनुचित नहीं, अपितु एक महान् आदर्श है।”<sup>१२७</sup>

चूँकि शुद्ध वर्ण-व्यवस्था मे ऊँच-नीच का भेदभाव नहीं है, इसलिए वहा ब्राहमण और शूद्र मे खान-पान एव शादी-ब्याह मे कोई अडचन नहीं आयेगी। गाँधीजी ने स्वयं कहा है कि “जब हिन्दू अज्ञान के शिकार हो गये, तब वर्ण के अनुचित उपयोग के कारण अनगिनत जातियाँ बनी और रोटी-बेटी व्यवहार के अनावश्यक और हानिकारक बंधन पैदा हो गये। वर्ण-धर्म का इन पाबदियो के साथ कोई नाता नहीं है। अलग-अलग वर्ण के लोग आपस में रोटी-बेटी-व्यवहार रख सकते है। चरित्र और तन्दुरुस्ती के खातिर ये बंधन जरूरी हो सकते हैं। लेकिन जो ब्राहमण शूद्र की लडकी से या शूद्र ब्राहमण की लडकी से ब्याह करता है वह वर्ण-धर्म को नहीं मिटाता।”<sup>१२८</sup>

अब हम संक्षेप मे, वर्ण-व्यवस्था के औचित्य पर विचार करेंगे। गाँधीजी की मान्यता है कि अस्पृश्यता हिन्दू शास्त्रो द्वारा समर्थित नहीं है और वर्ण-व्यवस्था ऋषि मुनियो की महान

देन तथा न्यूटन के गुरुत्वाकर्षण सिद्धांत की भाँति एक वैज्ञानिक सिद्धांत है। पर श्री राहुल सांकृत्यायन इसे भ्रामक मानते हुए कहते हैं कि गाँधीजी के अछूतोद्धार का महत्व बहुत घट जाता है जब हम उसके साथ ऋषि-मुनियों और उनके ग्रंथ गीता आदि के गौरव को उनके द्वारा खूब बढ़ाया जाता देखते हैं। जिन ग्रंथों में अछूतपन की बात भरी पड़ी है और जिन ऋषि-मुनियों ने अपने आश्रमों के आस-पास मनुष्य नामधारी दास-दासियों के ऊपर सहस्राब्दियों तक अमानुषिक अत्याचार होते देखकर भी अपनी तपस्या भग्न नहीं की, उनके ग्रंथ अछूतोद्धार के बाधक छोड़ साधक कैसे हो सकते हैं? गाँधीजी विपक्ष में जाने वाले वाक्य की नई व्याख्या कर अपना काम चलाना चाहते हैं।<sup>132</sup>

दूसरी मान्यता गाँधीजी की है कि प्रवृत्तियों का वंशानुगत संक्रमण होता है। एक ब्राह्मण जन्म से ही बौद्धिक रूप से तीक्ष्ण होता है, जबकि शूद्र सिर्फ सेवा ही कुशलतापूर्वक कर सकता है। लेकिन शूद्र सिर्फ सेवा ही कुशलतापूर्वक कर सकता है। लेकिन शूद्र घर में उत्पन्न श्री अबेडकर का तीक्ष्ण बुद्धि सपन्न एवं महान् विद्वान् होना ही गाँधीजी की मान्यता को भ्रामक सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है। इसे अपवाद कहकर टाला नहीं जा सकता क्योंकि आज शूद्रों में विद्वानों की कोई कमी नहीं है। इस बात से इनकार नहीं कि वंशानुक्रम का प्रभाव पड़ता है, पर सबसे ज्यादा प्रभाव व्यक्तित्व निर्माण में परिवेश का पड़ता है। अतः वर्ण-व्यवस्था का मूल आधार ही ध्वस्त हो जाता है।

वस्तुतः वर्ण-व्यवस्था का आदर्श गाँधीजी ने ग्राम-समाज को ध्यान में रखकर प्रस्तुत किया है ताकि आजीविका सबंधी प्रतिस्पर्धा को टाला जा सके और लोग परस्पर सगठित होकर रह सकें। पर मेरे विचार में, किसी भी व्यक्ति को योग्यता के विकास का समान अवसर दिये बिना पैनलिक व्यवसाय को अपनाने के लिए बाध्य करना अन्यायपूर्ण है।

निष्कर्षतः तमाम सदिच्छाओं, सद्भावनाओं के बावजूद वर्ण-व्यवस्था सबंधी गाँधीजी का विचार शूद्रों के लिए हानिकारक है।

**११. सर्वधर्म-समभाव:-** गाँधीजी ने धार्मिक-सहिष्णुता एवं सर्वधर्म आदर के स्थान पर सर्वधर्म समान शब्द का प्रयोग उपयुक्त माना है। ऐसा इसलिए कि दूसरे धर्मों को मानने की भावना में उनमें न्यूनता मानी जाती है और आदर में कृपा का भाव आता है। जबकि अहिंसा की दृष्टि से ये दोनों ही बातें अच्छी नहीं मानी जा सकती। अहिंसा तो हमें दूसरे धर्मों के प्रति समभाव सिखाती है। गाँधीजी कहते हैं कि "दूसरे धर्मों के प्रति समभाव रखने के मूल में अपने

धर्म का अपूर्णता स्वीकार भी आ जाता है क्योंकि सभी धर्म ईश्वर प्रदत्त है और इसीलिए अगम्य भी। पर मनुष्य—कल्पित होने के कारण, मनुष्य द्वारा उनका प्रचार होने के कारण वे अपूर्ण है। जब मनुष्य—कल्पित सब धर्मों को अपूर्ण मान लेते हैं, तो फिर किसी को ऊँच—नीच मानने की बात नहीं रह जाती। सभी सच्चे हैं, पर सभी अपूर्ण हैं, इसलिए दोष के पात्र हैं। समभाव होने पर भी हम उनमें दोष देख सकते हैं। हमें अपने में भी दोष देखना चाहिए, पर दोष के कारण उसका त्याग न करे बल्कि दोष को दूर करे। इस प्रकार समभाव रखने से दूसरे धर्मों के ग्राह्य अंश को अपने धर्म में लेते सकोच न होगा। इतना ही नहीं, बल्कि वैसा करना धर्म हो जायेगा।<sup>133</sup>

गॉंधीजी का मत है कि सिर्फ अपने ही धर्म को सत्य मानने की प्रवृत्ति अज्ञानता और मोह के कारण होती है। यदि हम निष्पक्षता से तथा श्रद्धापूर्वक सभी धर्मों का अध्ययन करें तो सबका मूल नैतिक सिद्धांत एक ही मिलेगा। सभी धर्मों का सार है—प्रेम।

तब प्रश्न यह होता है कि बहुत से धर्मों की आवश्यकता क्या है? गॉंधीजी का उत्तर है कि “आत्मा एक है, पर मनुष्य देह अगणित है। देह की असंख्यता टाले नहीं टल सकती, तथापि आत्मा की एकता को हम पहचान सकते हैं। धर्म का मूल एक है जैसे वृक्ष का, पर उसके पत्ते असंख्य हैं।”<sup>134</sup>

गॉंधीजी ने अपने निजी जीवन से सर्वधर्म समभाव का उदाहरण पेश करते हुए लिखा है कि “एक बार मगनलाल या काशी हम सबको गवा रहे थे। रूस्तमजी सेठ उल्लास में बोल उठे, “दादा रामजी” के बदले ‘दादा होरमज्द’ गाओ न।” गवाने और गाने वालों ने इस सूचना पर तुरन्त इस तरह अमल किया मानो वह बिल्कुल स्वाभाविक हो।”<sup>135</sup>

अपने इसी विश्वास और अनुभव के कारण गॉंधीजी धर्मपरिवर्तन के विरुद्ध थे। आंतरिक शुद्धि के अभाव में सिर्फ धर्म परिवर्तन को वे निरर्थक कर्मकाण्ड मानते थे। उन्होंने कहा है कि “कोई ईसाई किसी हिन्दू को ईसाई धर्म में लाने की या कोई हिन्दू किसी ईसाई को हिन्दू धर्म में लाने की इच्छा क्यों रखे? वह हिन्दू यदि सज्जन है या भगवद्भक्त है तो उक्त ईसाई को इसी बात से सतोष क्यों नहीं हो जाना चाहिए। यदि मनुष्य का नैतिक आचार कैसा है इस बात की परवाह न की जाये, तो फिर पूजा की पद्धति विशेष—वह पूजा गिरजाघर, मस्जिद या मंदिर में कही भी क्यों न की जाये—एक निरर्थक कर्मकाण्ड ही होगी।”<sup>136</sup>

इस प्रकार, गॉंधीजी सर्वधर्म—समभाव का आचरण करते हुए स्वदेशी व्रत के अनुरूप अपने धर्म का निष्ठापूर्वक पालन करते हुए, उसकी त्रुटियों को दूर करते हुए मर जाना ही



## ८. स्त्री-पुरुष समानता

प्राकृतिक दृष्टि से स्त्री और पुरुष की रचना ही ऐसी है कि वे परस्पर पूरक हैं। प्रकृति ने ऐसा कोई भेद नहीं किया है कि स्त्री को पुरुष से कमतर माना जाये। पर हमारे समाज में सदियों से नारी को पुरुष के अधीन रखा गया है। मनु ने कहा है कि नारी को बचपन में पिता के अधीन, जवानी में पति के अधीन और बुढ़ापे में पुत्र के अधीन रहना चाहिए, अर्थात् नारी को कभी भी स्वतंत्र नहीं रहना चाहिए।

हिन्दू संस्कृति में स्त्रियों के साथ किये गये इस अन्याय का विरोध करते हुए गाँधीजी ने कहा है कि “हिन्दू संस्कृति ने पत्नी को पति के अत्यधिक अधीन मानकर और उसके व्यक्तित्व को पति के व्यक्तित्व में पूर्णतः विलीन करने पर जोर देकर भूल की है। इसके परिणामस्वरूप पति कभी-कभी अपने अधिकारों का बहुत दुरुपयोग करता है जिसके कारण वह पशु के निम्न स्तर तक पहुँच जाता है। इस अत्याचार को रोकने का उपाय कानून बनाना नहीं, अपितु स्त्रियों को शिक्षित करना तथा पतियों के अनुचित व्यवहार के विरुद्ध जनमत का निर्माण करना ही है।”<sup>१३७</sup>

पति-पत्नी के संबंध में गाँधीजी का दृष्टिकोण है कि “पत्नी पति की दासी नहीं है, पर उसकी सहचारिणी है, सहधर्मिणी है, दोनों एक-दूसरे के सुख-दुःख के समान साझेदार हैं और भला-बुरा करने की जितनी स्वतंत्रता पति को है, उतनी ही पत्नी को है।”<sup>१३८</sup>

पर दुःखपूर्वक गाँधीजी कहते हैं कि “पुरुष ने स्त्री को अपनी कठपुतली मान लिया है। स्त्री ने उसकी कठपुतली बनना सीख लिया है और अन्त में अनुभव से पाया है कि ऐसा बनने में ही सुविधा और आराम है।”<sup>१३९</sup>

किन्तु “स्त्री को चाहिए कि वह अपने को पुरुष के काम-विकार की तृप्ति का साधन मानना बन्द कर दे। इसका उपाय पुरुष से अधिक स्त्री के हाथ में है। उसे पुरुषों के लिए, यहाँ तक कि अपने पति के लिए भी सजने-धजने से इन्कार कर देना चाहिए, अगर वह समानता के आधार पर पुरुष की जीवन सगिनी बनना चाहती है। मैं इसकी कल्पना नहीं कर सकता कि सीता ने कभी अपने शारीरिक सौंदर्य से राम को प्रसन्न करने में एक क्षण का भी समय बिगाड़ा होगा।”<sup>१४०</sup>

गॉंधीजी का मत है कि स्त्री को अपने स्वरूप को पहचानना चाहिए, अपनी क्षमता को विकसित करना चाहिए। पुरुष पशु-बल में भले ही नारी से अधिक हो, पर नीति बल, आत्म बल में नारी पुरुष से कहीं बढ़कर है। नारी में स्नेह, करुणा, सहनशक्ति और बलिदान की भावना पुरुष से बढ़कर है। गॉंधीजी के शब्दों में, "स्त्री अहिंसा का अवतार है। अहिंसा का अर्थ है—असीम और अनंत प्रेम, दूसरे शब्दों में इसका अर्थ है कष्ट सहने की अपार क्षमता। स्त्री के सिवा, जो पुरुष की माता है, यह क्षमता अधिक से अधिक मात्रा में कौन दिखाता है? अपने इस प्रेम का दायरा उसे सारी मानव-जाति तक फैलाना चाहिए। उसे यह भूल जाना चाहिए कि वह पुरुष की काम-वासना की पूर्ति का साधन थी या हो सकती है। तब वह पुरुष की माता, पुरुष की निर्मात्री और पुरुष की मूक मार्गदर्शिका के रूप में पुरुष के साथ अपना गौरवपूर्ण पद प्राप्त करेगी। शांति के अमृत की प्यासी युद्धरत दुनिया को शांति की कला सिखाने की क्षमता भगवान ने उसी को प्रदान की है।" <sup>१११</sup>

गॉंधीजी की मान्यता है कि स्त्री और पुरुष बुनियादी रूप से एक हैं तथा उनकी समस्याएँ भी समान हैं। अतः दोनों को सहयोगपूर्वक जीवन व्यतीत करना चाहिए। उनके शब्दों में, "जिस प्रकार पुरुष और स्त्री बुनियादी तौर पर एक हैं, उसी प्रकार उनकी समस्या भी मूल में एक ही होनी चाहिए। दोनों के भीतर वही आत्मा है। दोनों एक ही प्रकार का जीवन बिताते हैं। दोनों की भावनाएँ भी एक सी ही हैं। दोनों एक-दूसरे के पूरक हैं। दोनों एक-दूसरे की सक्रिय सहायता के बिना जी ही नहीं सकते।" <sup>११२</sup>

परन्तु, स्त्री और पुरुष की समानता को स्वीकारते हुए भी गॉंधीजी उनके नैसर्गिक अंतर की उपेक्षा नहीं करते। रचना की दृष्टि से वे नारी को घर-परिवार की संरक्षिका तथा पुरुष को रोटी कमाने वाला मानते हैं। वे देश रक्षा के लिए नारी के बढ़क उठाने की स्त्री और पुरुष दोनों के लिए अपमानजनक मानते हैं। गॉंधीजी ने लिखा है कि "परन्तु इसमें कोई शक नहीं कि किसी एक बिन्दु पर पहुँचकर स्त्री-पुरुष दोनों के काम का बंटवारा हो जाता है। दोनों मूलतः एक ही हैं, परन्तु यह भी उतना ही सच है कि दोनों की रचना में महत्वपूर्ण भेद है। इसलिए दोनों के कार्य, दोनों के धंधे भी अलग-अलग होने चाहिए।.... स्त्री स्वभाव से स्थितिशील है, पुरुष गतिशील है। स्त्री मुख्यतः घर की स्वामिनी है। पुरुष रोटी कमाने वाला है। स्त्री रोटी को सभाल कर रखने वाली और उसका बंटवारा करने वाली है। वह हर अर्थ में घर की, परिवार की संरक्षिका है।" <sup>११३</sup>

मेरे विचार में, शरीर रचना के आधार पर स्त्री और पुरुष के कार्यों का विभाजन करना उचित नहीं है क्योंकि आज ऐसा कोई कार्य नहीं है, जो पुरुष तो करे पर स्त्री न कर सके। फिर भी सहयोग की दृष्टि से आपसी समक्ष के आधार पर स्त्री और पुरुष को अपना कार्य विभाजन कर लेना चाहिए। कुल मिलाकर गाँधीजी का मत सतुलित है।

## माक्सवादी सामाजिक व्यवस्था

माक्स और एंगेल्स, इन दो महान् विचारकों का उदय १९वीं सदी में हुआ, जो पूँजीवादी शोषण की पराकाष्ठा थी। सर्वप्रथम पूँजीवादी युग में एक नये वर्ग सर्वहारा वर्ग का उदय हुआ था, जिसके पास अपनी आजीविका के लिए श्रम के सिवा कुछ भी न था। एक विशाल सर्वहारा वर्ग के नगरों में एक साथ इकट्ठा होने के कारण माँग की तुलना में उनकी पूर्ति अधिक होने से उनकी मजदूरी इतनी ही रह गयी जिससे वे जीवित रह सके और अपनी सतति बढ़ा सके। बुर्जुआ अर्थ में इन मजदूरों का कोई परिवार भी नहीं था और न ही पतिव्रत धर्म निभाने वाली पत्नी। मजदूर स्त्री-पुरुषों में यौन-व्यभिचार (जो वास्तव में यौन-सदाचार ही था क्योंकि वह अपनी इच्छा, रूचि एवं प्रेम पर आधारित था) आम बात थी। ये गरीब और अज्ञानी मजदूर तमाम तरह के अधविश्वासों के शिकार थे। वैसे तो अंधविश्वास में पूँजीपति वर्ग भी कम न था। समाज में तेजी से पूँजी का सकेन्द्रण होता जा रहा था। धनी, और धनी तथा गरीब और भी गरीब बनते जा रहे थे। मध्यम वर्ग का निम्न मध्यवर्ग तेजी से सर्वहारा वर्ग में शामिल होता जा रहा था। राजनीतिक में पूँजीपतियों का प्रभुत्व होने के कारण सारा नियम, कानून व न्याय, अर्थनीति आदि उनके हित में बनाये जाते थे। कारखानों में बाल-मजदूरों से १२-१६ घंटे काम कराया जाता था। अर्थात् पूरा समाज शोषण एवं शोषित इन दो वर्गों में विभाजित था।

लंदन की भुखमरी के बारे में तरुण एंगेल्स ने लिखा है कि "जब मैं इंग्लैंड में था, तब अत्यन्त जघन्य परिस्थितियों में बीस-तीस आदमी सीधे भूख के शिकार हो गये और ऐसी जूरी बिरली ही होगी जो इस मामले में सच कहने का साहस करें। इंग्लैंड के इन औद्योगिक नगरों में जहाँ साधारण जनता रहती थी, सड़कों पर नलियों के अभाव में गन्धें पानी से गड्ढे भर जाते थे। मजदूरों के मकान ऐसे बनते थे कि साँस लेने के लिए साफ हवा न पहुँच सकती थी।"<sup>१४४</sup>

एंगेल्स के इस वर्णन को पढ़कर डॉ० राम विलास शर्मा को कानपुर की मजदूर बस्ती

की याद आ जाती है, “जहाँ एक-एक कोठरी में पूरा परिवार रहता है, कभी-कभी तीन-चार मजदूर मिलकर रहते हैं, जहाँ धुएँ के मारे आदमी बैठ नहीं सकता। इन कोठरियों के भी नीचे ‘तलघर’ है, छोटे-छोटे तहखाने जिनमें आदमी सीधा खड़ा नहीं हो सकता। लेकिन इन मजदूरों की मेहनत से मुनाफा कमाने वाले महलों में राज रहते हैं।” <sup>१४५</sup>

एगेल्स ने १४ नवंबर १८४३ की एक और घटना का वर्ण करते हुए “इंग्लैण्ड में मजदूर वर्ग की दशा” नामक पुस्तक में लिखा है कि “अन गैलवे नाम की एक स्त्री अपने छोटे कमरे में अपने १६ साल के बेटे के साथ मरी पायी गयी। उस कमरे में न तो खाट थी, न कोई और सामान था। उसका शरीर अधिकांशतः नंगा था और उसके ऊपर-नीचे चिड़ियों के पर बिखरे थे। तन ढकने के लिए इन परो के अलावा और कोई चादर न थी। शरीर से पर इस तरह चिपक गये थे कि डॉक्टर उसकी परीक्षा न कर सकता था। जब वे साफ किये गए तक पता चला कि वह भूख से मरी थी और उसके शरीर को बहुत जगह कीड़े खा गये हैं। फर्श के कुछ तख्ते उखाड़ लिये गये थे और वह परिवार नीचे के गड्ढे को शौच के लिये इस्तेमाल करता था।” <sup>१४६</sup>

मैनचेस्टर के मकानों के बारे में एगेल्स ने लिखा था कि केवल एक पतित जाति, जो इन्सानियत से गिर गयी हो, नैतिक दृष्टि से पशु बन गई हो, ऐसे मकानों में सुखी रह सकती है।

पूँजीवादी युग में स्त्रियों और बच्चों का शोषण विशेष रूप से बढ़ा क्योंकि मशीनों के निर्माण एवं उपयोग में वृद्धि के कारण खास शारीरिक बल की आवश्यकता न रही। मार्क्स ने लिखा है कि “जिस हद तक मशीनों मॉस-पेशियों की शक्ति को अनावश्यक बना देती है, उस हद तक मशीनें मॉस-पेशियों की बहुत थोड़ी शक्ति रखने वाले मजदूरों को और उन मजदूरों को नौकरी देने का साधन बन जाती है, जिनका शारीरिक विकास तो अपूर्ण है, पर जिनके अवयव और भी लोचदार हैं। इसलिए मशीनों का इस्तेमाल करने वाले पूँजीपतियों को सबसे पहले स्त्रियों और बच्चों के श्रम की तलाश होती थी।” <sup>१४७</sup>

अतः मजदूर वर्ग की इसी दयनीय एवं हृदय-विदारक स्थिति ने मार्क्स जैसे अति सवेदनशील व्यक्ति को यह सोचलने पर मजबूर किया कि क्या मानव के अधिकांश भाग का शोषण एवं दमन उसकी नियति है अथवा शोषण-मुक्त समाज की स्थापना संभव है? यदि हाँ, तो कैसे? चिंतन की इसी प्रक्रिया में वैज्ञानिक समाजवाद का उद्भव हुआ। यह मानव-समाज के क्रांतिकारी व आमूल परिवर्तन में विश्वास करता है, छोटे-मोटे सुधारों में नहीं। यह क्रांतिकारी

सघर्ष द्वारा राज्य की सत्ता हथिया कर सर्वहारा का अधिनायकत्व स्थापित करता है ताकि अपने विचारों को, स्वप्नों को बिना किसी व्यवधान के मूर्त रूप दिया जा सके। यह पूँजीवाद से कम्युनिज्म में रूपान्तरण का राजनीतिक सक्रमण काल है।”<sup>१४८</sup> मार्क्स ने कम्युनिज्म की दो अवस्थाओं की बात की है। कम्युनिज्म की प्रथम अवस्था, जिसे प्रायः “समाजवाद” कहा जाता है तथा कम्युनिज्म की उच्चतम अवस्था, जो “साम्यवाद” कहलाती है।

समाजवाद, पूँजीवादी बुराईयों से स्वाय को पूर्णतः मुक्त नहीं कर पाता क्योंकि “वह पूँजीवादी समाज से दीर्घकालीन प्रसववेदना के बाद अभी-अभी उत्पन्न हुआ है। अधिकार कभी भी समाज के आर्थिक ढाँचे और उसके द्वारा निर्धारित सांस्कृतिक विकास से ऊँचा नहीं हो सकता है।”<sup>१४९</sup>

यहाँ श्री लेनिन कहते हैं कि इस प्रकार कम्युनिस्ट समाज की प्रथम अवस्था में जिसे आम तौर से समाजवाद कहा जाता है। पूर्ण “बुर्जुआ अधिकार” का नहीं, बल्कि उसके केवल एक भाग का, तब तक हो चुकने वाली आर्थिक क्रांति के अनुपात में ही, अर्थात् उत्पादन के साधनों के सबध में ही, उन्मूलन होता है। “बुर्जुआ अधिकार” उन्हें अलग-अलग व्यक्तियों की निजी संपत्ति मानता है। समाजवाद उन्हें सब की संपत्ति बना देता है। उस हद तक—और केवल उसी हद तक—“बुर्जुआ अधिकार” लुप्त होता है।

लेकिन जहाँ तक उसके दूसरे भाग का सबध है, वह अब भी मौजूद रहता है, . . . . यह समाजवादी उसूल कि “जो काम नहीं करता, वह खायेगा भी नहीं” अमल में आ चुका है, दूसरा समाजवादी उसूल भी कि “श्रम की बराबर मात्रा के लिए उत्पादित चीजों की बराबर मात्रा”, अमल में आ चुका है। लेकिन अभी यह कम्युनिज्म नहीं होता और यह उस “बुर्जुआ अधिकार” का, जो असमान व्यक्तियों की मेहनत की असमान (वास्तव में असमान) मात्रा के बदले में उत्पादित चीजों की समान मात्रा देता है, अभी खात्मा नहीं करता।”<sup>१५०</sup>

अतः स्पष्ट है कि समाजवाद में संपत्ति पर तो सामाजिक स्वामित्व स्थापित हो जायेगा, पर शारीरिक एवं मानसिक श्रम में विभेद के कारण और सामाजिक संपदा के पर्याप्त विकसित न होने के कारण असमानता विद्यमान रहेगी, यद्यपि शोषण के सभी रूप समाप्त हो जायेंगे। कम्युनिज्म या साम्यवाद ही वह अवस्था, जहाँ पूर्णतः समानता की स्थापना होगी अर्थात् प्रत्येक से उसकी क्षमतानुसार काम लिया जायेगा और प्रत्येक को उसकी आवश्यकतानुसार दिया जायेगा।

श्री मार्क्स के शब्दों में, “कम्युनिस्ट समाज की उच्चतर अवस्था में, व्यक्ति की श्रम-विभाजन के प्रति दासत्वपूर्ण अधीनता और उसी के साथ-साथ मानसिक तथा शारीरिक श्रम के अतर्विरोध का लोप हो जाने के बाद, श्रम के जीवन के मात्र एक साधन ही नहीं, प्रत्युत जीवन की सर्वोपति आवश्यकता बन चुकने के बाद, व्यक्ति के सर्वांगीण विकास के साथ-साथ उत्पादक शक्तियों के भी बढ़ जाने और सामाजिक संपदा के सभी स्रोतों के अधिक वेग से प्रवाहमान होने के बाद—इनके बाद ही कही जाकर पूँजीवादी अधिकार के सकीर्ण क्षितिज को पूर्णतः लॉंघा जा सकेगा और समाज अपनी पताका पर अंकित कर सकेगा— “प्रत्येक से उसकी क्षमतानुसार, प्रत्येक को उसकी आवश्यकतानुसार है।” <sup>१५१</sup>

उपर्युक्त उद्धरण से स्पष्ट है कि कम्युनिज्म ऐसी अवस्था नहीं है जो एक दिन में आसामान से टपक जायेगा बल्कि सर्वहारा वर्ग के अधिनायकत्व के बाद समाजवादी समाज की संरचना इस प्रकार संघटित की जायेगी, जिससे स्वतः कम्युनिज्म विकसित होगा।

कम्युनिज्म के विकास के लिए समाजवादी समाज की व्यवस्था में निम्नलिखित तत्त्व होंगे—

१. निजी स्वामित्व का खात्मा तथा सामाजिक-सामूहिक स्वामित्व की स्थापना:- पूँजीवाद के स्थान पर समाजवाद की स्थापना के लिए पहला काम होगा, हिंसक या अहिंसक तरीके से राज्यसत्ता पर अधिकार कायम करना क्योंकि शासक वर्ग से अनुरोध और सत्याग्रह करने से छोटा-मोटा उपयोगी सुधार भले ही हो, पर समाज की व्यवस्था में कोई आमूल-चूल परिवर्तन नहीं आयेगा शोषण का रूप भले ही बदल जाये, पर शोषण की व्यवस्था कायम रहेगी।

समाजवादियों—साम्यवादियों की दृढ़ धारणा है कि आज मुट्ठी भर लोगों के हाथों में जो संपत्ति है वह या तो वर्तमान या अतीतकालीन अथवा दोनों कालों के शोषण पर आधारित है। अतः यदि शोषणमूलक व्यवस्था को जड़ से समाप्त करना है तो सर्वप्रथम निजी संपत्ति को खत्म करना होगा क्योंकि यह दूसरों के श्रम पर अधिकार कर उन्हें माल की स्थिति में पहुँचा देता है। मार्क्स ने लिखा है कि “आधुनिक पूँजीवादी निजी स्वामित्व उत्पादन तथा उपज पर अधिकार जमा लेने की उस प्रणाली की अंतिम तथा सबसे संपूर्ण अभिव्यक्ति है जो वर्ग-विरोध और मुट्ठी भर लोगों द्वारा बहुतांश के शोषण पर आधारित है। इस अर्थ में कम्युनिस्टों के सिद्धांत को केवल एक वाक्य में यूँ कहा जा सकता है— निजी संपत्ति का खात्मा।” <sup>१५२</sup>

ध्यातव्य है कि समाजवादी समाज में वैयक्तिक (Personal) संपत्ति रखने की छूट

है? एंगेल्स का विचार है कि मध्ययुग में अर्थात् पूँजीवादी उत्पादन से पहले, सब जगह छोटे पैमाने की व्यवस्था प्रचलित थी—गाव में छोटे किसानों की, स्वतंत्र अथवा भू—दास किसानों की खेती, शहरों में शिल्प सघों के अंतर्गत संगठित दस्तकारी। इस व्यवस्था का आधार था—उत्पादन के साधनों पर श्रमिकों का निजी अधिकार, क्योंकि ये साधन ऐसे थे कि अलग—अलग व्यक्ति ही उनका अलग—अलग इस्तेमाल कर सकता था। इसलिए स्वभावतः वह अपने उत्पाद का मालिक था।

इसके बाद बड़ी—बड़ी वर्कशापों और मैन्युफैक्चरों में उत्पादन के साधनों और उत्पादकों को एकत्र और केन्द्रीभूत किया गया और वे समुच्च उत्पादन के सामाजिक साधनों में और सामाजिक उत्पादकों में बदल दिये गये। पर अब भी वह पहले की ही तरह उत्पादन के व्यक्तिगत साधन और व्यक्तिगत उत्पत्ति समझी जाती रही। सामाजिक उत्पादन और व्यक्तिगत अधिकार व्यवस्था की इसी असंगति ने नयी उत्पादन प्रणाली को उसका पूँजीवादी रूप दिया था और उसके भीतर ही आज के सारे सामाजिक विरोधों का बीज है।

इसी पूँजीवादी व्यवस्था के कारण बाजार में आवश्यकता से अधिक माल पहुँच जाता है और कोई नहीं जानता कि उसके अपने माल की दरअसल माग होगी कि नहीं, वह बिकेगा या नहीं या बिकने पर उसकी लागत भी निकल सकेगी कि नहीं। इससे सामाजिक उत्पादन के क्षेत्र में अराजकता फैल जाती है। बार—बार मदी की स्थिति आती है। अनेक पूँजीपति बर्बाद हो जाते हैं, उद्योग—धंधे चौपट हो जाते हैं, जिससे भारी संख्या में मजदूरों की छँटनी होती है और वे भुखमरी के कगार पर पहुँच जाते हैं।

इस विषम स्थिति से बचने के लिए पूँजीपति वर्ग अपनी कंपनी को बेच देता है अथवा दूसरी कंपनी से साझा कर लेता है और उत्पादन के साधनों की वृहत् राशि के समाजीकरण का वह रूप उत्पन्न होता है, जो हमें विभिन्न प्रकार की ज्वाइंट स्टॉक कंपनियों में दिखाई देता है। ये अपने उत्पादन की मात्रा एवं मूल्य को पहले से ही आपस में निश्चित कर लेते हैं और इस प्रकार पूँजीवादी समाज का योजनाहीन उत्पादन आने वाले समाजवादी समाज के योजनाबद्ध उत्पादन के सम्मुख हार मान लेता है। निस्संदेह अभी तक पूँजीपतियों को इससे फायदा ही फायदा है। परन्तु अब इस स्थिति में शोषण इतना प्रत्यक्ष है कि उसका अंत निश्चित है। कोई भी राष्ट्र यह सहन नहीं करेगा कि उत्पादन इन ट्रस्टों, ज्वाइंट स्टॉक कंपनियों के हाथ में रहे और मुट्ठी भर मुनाफाखोर लोग समाज का घोर शोषण करें।

इस प्रकार, अगर इन सक्तों ने यह दिखा दिया है कि पूँजीवादी वर्ग आधुनिक उत्पादक शक्तियों का नियंत्रण करने में अब और समर्थ नहीं है, तो उत्पादन और परिवहन की बड़ी-बड़ी सस्थाओं के, ज्वाइंट स्टॉक कंपनियों, ट्रस्ट और राज्यीय संपत्ति के रूप में बदल जाने से यह जाहिर हो जाता है कि इस काम के लिए पूँजीवादी वर्ग की जरूरत भी नहीं है। पूँजीपतियों के सभी सामाजिक कर्तव्य आज वेतनभोगी कर्मचारियों द्वारा संपन्न होते हैं।

अतः एंगेल्स कहते हैं कि तमाम सक्तों के समाधान का उपाय यही हो सकता है कि “आधुनिक उत्पादक शक्तियों के सामाजिक स्वरूप को व्यावहारिक रूप में स्वीकार कर लिया जाये और उत्पादन, अधिकार तथा विनिमय की प्रणालियों का उत्पादन के साधनों के सामाजिक स्वरूप के साथ सामंजस्य स्थापित किया जाये। और यह तभी हो सकता है, जब समाज सीधे और प्रत्यक्ष रूप से उत्पादक शक्तियों पर, जो इतनी अधिक विकसित हो चुकी है कि पूरे समाज के नियंत्रण में ही रह सकती है, अधिकार स्थापित करे”<sup>१५</sup>

अतः सिद्ध होता है कि सामाजिक स्वामित्व का उद्देश्य मानव समाज को अनेक सक्तों एवं शोषणों से बचाना तथा नये व्यक्ति एवं नये समाज की रचना करना है।

<sup>१</sup> **समाजवादी स्वामित्व के दो रूप:-** भूतपूर्व समाजवादी देशों में उत्पादन के अधिकांश साधनों पर राज्य का स्वामित्व था। इसके साथ उत्पादन के कुछ साधन तथा आर्थिक दृष्टि से मूल्यवान अन्य सामान किसानों के श्रमिक सगठनों-सहकारी फार्मों तथा दूसरी सहकारी सस्थाओं के स्वामित्व में थे अर्थात् ये सामूहिक, सहकारी स्वामित्व थे। राजकीय और सहकारी अथवा सामाजिक और सामूहिक स्वामित्व वस्तुतः एक ही प्रकार का स्वामित्व है। ये समाजवादी स्वामित्व के दो रूप हैं जो समाजवादी देश में उत्पादन सबंधों का आधार था। वर्तमान में एकमात्र समाजवादी देश चीन है जहाँ आज भी ये दोनों रूप विद्यमान हैं।

समाजवादी स्वामित्व के दो मुख्य रूपों के अलावा उसका एक अन्य रूप भी है— ट्रेड यूनियनों तथा दूसरे सार्वजनिक सगठनों की संपत्ति, जो निर्धारित किये गए उद्देश्यों की पूर्ति के लिए आवश्यक है।

समाजवादी स्वामित्व के रूपों में मुख्य भेद उत्पादन के साधनों के समाजीकरण के स्तर में निहित है। राजकीय स्वामित्व को लागू करके देश भर में उत्पादन के साधनों का समाजीकरण किया जाता है, उनको पूरी जनता की संपत्ति बना दिया जाता है। सहकारी स्वामित्व के अंतर्गत अलग-अलग कृषि फार्मों आदि में उत्पादन के साधनों का समूहीकरण किया



जाता है, उनको सामुदायिक संपत्ति बना दिया जाता है।

**समाजवादी उत्पादन का लक्ष्य-** उत्पादन के लक्ष्य तथा उसकी पूर्ति के साधनों, दोनों को लोग अपनी इच्छा से नहीं चुन सकते। यह लक्ष्य उत्पादन—सबधों द्वारा निर्धारित होता है। जब उत्पादन के साधनों पर श्रमिक जनो का स्वामित्व होता है तो उत्पादन समूचे समाज के हित में किया जाता है और उसका लक्ष्य मुनाफा नहीं, बल्कि मानव—कल्याण होता है। समाजवादी समाज में मानसिक एवं सांस्कृतिक माँगे तेजी से बढ़ती हैं और उनकी पूर्ति जन शिक्षा, सिने—कला, पत्र—पत्रिकाओं के प्रकाशन, रेडियो तथा टेलीविजन के विकास, नये थियेट्रो, पुस्तकालयों, संस्कृति भवनों के निर्माण पर निरंतर अधिकाधिक धन लगाये जाने की अपेक्षा करती है। और पूर्व सोवियत संघ तथा चीन इस कसौटी पर खरे उतरे हैं।

एन०सी०ई०आर०टी० के वर्तमान अध्यक्ष प्रो० जगमोहन सिंह राजपूत ने अपना एक सस्मरण लिखा है कि “१९८२ में मुझे सोवियत संघ के कई शहरों में स्कूलों में जाने और बच्चों से मिलने का अवसर मिला। बच्चों के खिलौनों के बड़े—बड़े स्टोर मैंने वहाँ देखे। वहाँ खिलौनों के दाम बहुत ही कम होते थे। ऐसे ही एक स्टोर में एक वाक्य लिखा था— “इस देश के सबसे महत्वपूर्ण नागरिक बच्चे हैं”— वह लिखावट मुझे आज भी दिखाई देती है। मैंने इसको वहाँ व्यावहारिक रूप में देखा था।” <sup>१५७</sup>

इस प्रकार, समाजवादी देश में विज्ञान एवं तकनीक की उन्नति के माध्यम से उत्पादन के विकास का लक्ष्य उसे जनसुलभ बनाकर जनजीवन के स्तर को ऊँचा उठाना है। वस्तुतः समाजवाद का मूल आर्थिक नियम है— समाज के सभी सदस्यों की निरन्तर बढ़ती हुई आर्थिक और आत्मिक आवश्यकताओं की अधिकतम पूर्ति के उद्देश्य से सामूहिक श्रम तथा विकसित तकनीक के आधार पर उत्पादन का लगातार विकास ।

**नियोजन-** पूँजीवादी उत्पादन का लक्ष्य लाभ कमाना होता है, इसलिए विभिन्न उद्यमों के बीच शत्रुतापूर्ण प्रतिस्पर्धा तथा उत्पादन में अराजकता की स्थिति होती है। किन्तु, समाजवादी उत्पादन का उद्देश्य लाभ की बजाय लोक—कल्याण होता है इसलिए विभिन्न उद्यमों में सामंजस्य स्थापित किया जाता है तथा उत्पादन का लक्ष्य पूर्व—निर्धारित होता है। विशेषज्ञों के माध्यम से राष्ट्रीय आवश्यकताओं का ठीक—ठीक अनुमान करने का प्रयास किया जाता है ताकि सभी आवश्यक साधनों को जुटाया जा सके। पूर्व सोवियत संघ में प्रथम पंचवर्षीय योजना की शुरुआत १९२८ ई० में हुई थी। नियोजन समाजवादी समाज की विशिष्टता नहीं है। यह पहले के

समाजो में भी होता रहा है। पर जहाँ पहले किसी विशेष उद्देश्य की पूर्ति के लिए क्षेत्र-विशेष का नियोजन किया जाता था, वही समाजवादी देश में समूची अर्थव्यवस्था, समूचे सामाजिक विकास का नियोजन किया जाता है। श्री एंगेल्स ने भी कहा है कि "उत्पादन के साधनों पर समाज का अधिकार हो जाने से माल उत्पादन का और साथ ही उत्पादक के ऊपर उत्पत्ति के प्रमुख का अंत हो जाता है। सामाजिक उत्पादन में अराजकता की जगह एक निश्चित, व्यवस्थित संगठन कायम होता है।" <sup>१५</sup> अतः जहाँ पूँजीवादी अर्थव्यवस्था में मूल्य या कीमत (Price) स्वतः स्फूर्त ढंग से माँग और पूर्ति के आधार पर निर्धारित होते हैं, वहाँ समाजवादी अर्थव्यवस्था में (सामूहिक फार्मों के बाजार को छोड़कर) योजनानुसार कीमत निश्चित किये जाते हैं। आमतौर पर माल की कीमत उसके मूल्य अर्थात् उसके उत्पादन पर खर्च हुए श्रम के यथासंभव निकट होता है। फिर भी, तंबाकू, शराब आदि कुछ वस्तुओं के दाम प्रायः उनके मूल्य से अधिक होते हैं क्योंकि इनसे प्राप्त अतिरिक्त आय का इस्तेमाल सामाजिक कल्याण, जैसे-वृद्धों, बच्चों, विकलांगों आदि की देखभाल के कामों में लगाया जा सके।

## २. पूँजी और श्रम के अन्तर्विरोध को समाप्त करना

पूँजी और श्रम का विरोध न तो कोई प्राकृतिक नियम है और न ही मानव सभ्यता के आरंभिक काल में था। जिस समय मनुष्य बिल्कुल आरंभिक अवस्था में कुटुंबों और कबीलों के रूप में रहता था, सब लोग मिल-जुलकर कबीले के निर्वाह के लिए जरूरी पदार्थ पैदा करते थे। कुछ आदमी एक काम करते तो कुनबे के दूसरे आदमी दूसरा काम। यह एक प्रकार से कबीले के मनुष्यों में जरूरी या उपयोगी श्रम को आपस में बाँट कर करने का ढंग था। पैदावार के लिए आवश्यक परिश्रम बाँट कर करने से ही विनिमय का आरंभ हुआ। और तब "वस्तु" ने "माल" का रूप धारण कर लिया। आरंभिक काल में वस्तु विनिमय प्रणाली थी। बाद में जब मुद्रा का चलन हुआ तो हर चीज, यहाँ तक कि श्रम का भी मूल्य मुद्रा के रूप में निर्धारित किया जाने लगा।

प्रश्न है कि श्रम का मूल्य कैसे निर्धारित होता है? बुर्जुआ अर्थशास्त्रियों का मत है कि "उसमें लगे आवश्यक श्रम से।" <sup>१६</sup> किन्तु, मार्क्स का मत है कि श्रम-शक्ति द्वारा। मार्क्स ने लिखा है कि "ऐसा लगता है कि पूँजीपति पैसा देकर मजदूरों का श्रम खरीदता है। मजदूर पैसे के एवज में उसके हाथ अपना श्रम बेचते हैं। लेकिन ऐसा सिर्फ ऊपर से दिखायी देता है। असल में मजदूर पैसे के एवज में पूँजीपति के हाथों जो चीजें बेचते हैं, वह उनही श्रम-शक्ति

होती है। पूँजीपति इस श्रम-शक्ति को एक दिन के लिए, एक सप्ताह के लिए, एक महीने के लिए या ऐसे ही किसी निश्चित समय के लिए खरीद लेता है और खरीदने के बाद वह मजदूरों से निश्चित समय तक काम कराकर उसका इस्तेमाल करता है। जिस रकम से पूँजीपति ने मजदूरों की श्रम-शक्ति खरीदी है, जैसे— दो मार्क, उससे वह सेर भर चीनी या एक निश्चित मात्रा में कोई भी और चीज खरीद सकता था। जिन दो मार्कों से वह सेर भर चीनी खरीदता है, वह सेर भर चीनी का दाम है।” १६०

इस प्रकार, दो मार्क से यह अनुपात प्रकट होता है, जिसमें श्रम शक्ति का दूसरे मालों से विनिमय होता है अर्थात् मजदूर की श्रम-शक्ति का विनिमय मूल्य। लेकिन प्रायः पूँजीपति वर्ग मजदूरों को उसकी श्रम-शक्ति की तुलना में कम मजदूरी देकर अतिरिक्त मूल्य के द्वारा उसका शोषण करता है। पूँजीवादी उत्पादन के समय मजदूर द्वारा निर्मित किये जाने वाला नया मूल्य उसकी श्रम-शक्ति के मूल्य से अधिक होता है। उदाहरणार्थ— मान ले कि ८ घंटे में मजदूर अपने श्रम से प्रयुक्त कच्चे माल में ५० रु० का नया मूल्य जोड़ देता है, जिस नये मूल्य को पूँजीपति तैयार माल को बेचकर वसूल करता है। उसमें से वह मजदूर को उसके २५ रु० दे देता है और बचे हुए २५ रु० अपने पास रख लेता है। अब मजदूर यदि ८ घंटे में ५० रु० का मूल्य पैदा करता है तो वह ४ घंटे में २५ रु० का मूल्य पैदा करता है। इसलिए अपनी मजदूरी के २५ रु० का तुल्य मूल्य तो उसने पूँजीपति को तभी चुका दिया, जब वह उसके लिए ४ घंटे काम कर चुका है। इस प्रकार, मजदूर ने ४ घंटे अधिक काम किये अथवा अपनी श्रम-शक्ति से उसे २५ रु० कम मजदूरी दी गई, जिससे पूँजीपति को २५ रु० अतिरिक्त मूल्य मिले।

अतः अतिरिक्त मूल्य का निर्माण और पूँजीपतियों द्वारा उसका अधिग्रहण पूँजीवादी शोषण का सार है। उजरती मजदूरों के श्रम की व्यवस्था पूँजीवाद की उजरती गुलामी की व्यवस्था है।

पूँजीवादी व्यवस्था में पूँजी और श्रम के बीच के अन्तर्विरोध के सार को व्यक्त करते हुए श्री मार्क्स ने लिखा कि “उत्पादक पूँजी जितनी ज्यादा बढ़ती है, उतना ही श्रम-विभाजन और मशीनों का प्रयोग बढ़ता जाता है। श्रम-विभाजना और मशीनों का प्रयोग जितना अधिक बढ़ता है, उतनी ही मजदूरों के बीच चलने वाली होड़ बढ़ती और उनकी मजदूरी घटती है।” १६१

अब एक गंभीर और महत्वपूर्ण प्रश्न उठता है कि क्या पूँजी और श्रम के इस अन्तर्विरोध, जो मजदूरों की अनवरत दयनीय स्थिति का कारण है, की दूर करने का कोई उपाय

है? यदि हाँ, तो क्या? मार्क्स का मत है कि इसमें कोई शक नहीं कि मजदूरों को अपनी तात्कालिक समस्याओं के समाधान के लिए मजबूती के साथ पूँजीपतियों से संघर्ष करना चाहिए। लेकिन उन्हें इन समस्याओं के आमूल समाधान के लिए इनके कारणों का जड़-मूल से उच्छेद करना होगा। इसका मूल पूँजीवादी व्यवस्था और इसमें निहित मजदूरी-व्यवस्था में है। समस्या के पूर्ण निराकरण के लिए मजदूरी-व्यवस्था को ही समाप्त करना होगा।

मार्क्स के शब्दों में, "मजदूरी के स्तर के लिए मजदूरों का संघर्ष मजदूरी की संपूर्ण व्यवस्था से अविभाज्य रूप से संबंधित है और १०० में से ६६ मामलों में मजदूरी बढ़वाने के प्रयत्न केवल श्रम के मौजूदा मूल्य को कायम रखने के लिए मजदूरों के प्रयत्न हैं और पूँजीपति से अपने श्रम के दाम के लिए संघर्ष करने की आवश्यकता मजदूरों की अपने को माल की तरह बेच देने की मजबूरी में अन्तर्निहित है। यदि पूँजी के मुकाबले में अपने प्रति दिन के संघर्ष में मजदूर बुजदिली के साथ घुटने टेक दे, तो वे कोई बड़ा आंदोलन छेड़ने के काबिल न रहेंगे। मजदूरों को यह न भूलना चाहिए कि वे परिणामों से लड़ रहे हैं, न कि उन परिणामों के कारणों में, वे पतनशील गति को केवल विलंबित कर रहे हैं, किन्तु उसका रुख नहीं बदल रहे हैं, वे उपशमक औषधि का प्रयोग कर रहे हैं, पर रोग की नष्ट नहीं कर रहे हैं। अतः मजदूरों को पूँजी के निरन्तर अतिक्रमण या बाजार के परिवर्तनों के कारण नित्य पैदा होने वाले अनिवार्य छापेमार संघर्षों में फँसकर न रह जाना चाहिए। उन्हें समझना चाहिए कि मौजूदा व्यवस्था उन सब मुसीबतों के बावजूद, जो वह मजदूरों पर ढाती है, साथ ही समाज के आर्थिक पुनर्निर्माण के लिए आवश्यक भौतिक परिस्थितियों और सामाजिक रूपों को भी उत्पन्न करती है। इसलिए इस रूढ़िगत मूलमंत्र, "दिन के माकूल काम की माकूल मजदूरी" के बजाय मजदूरों को अपने झंडे पर क्रान्तिकारी नारा लिख लेना चाहिए— "मजदूरी-व्यवस्था का अन्त हो।" <sup>१६२</sup>

### ३. शारीरिक और मानसिक श्रम में समन्वय

कार्ल मार्क्स का मत है कि "समाज के विकास की प्रारंभिक अवस्था में, जब मनुष्य प्रकृति के अधीन होता है तो वह आपस में किसी संबंध द्वारा—परिवार, कबीले, भूमि आदि द्वारा—एकताबद्ध होता है, लेकिन बाद की अवस्था में, जब यह पूँजी के प्रमुख के अधीन होता है, तो एक—दूसरे से स्वतंत्र होता है और केवल विनिमय से सूत्रबद्ध होता है। पहला मामले में विनिमय मुख्यतया मनुष्यों तथा प्रकृति के मध्य विनिमय है, जिसमें मनुष्य के श्रम का प्रकृति की

वस्तुओं से विनिमय होता है, दूसरे मामले में यह प्रधानतः मनुष्यों का स्वयं आपस में विनिमय है। पहले मामले में औसत मानुषिक विवेक बुद्धि पर्याप्त होती है— शारीरिक क्रियाकलाप का अभी मानसिक क्रियाकलाप से पृथक्करण नहीं होता है, दूसरे मामले में शारीरिक क्रियाकलाप तथा मानसिक क्रियाकलाप का विभाजन व्यवहारतः पूर्ण हो चुका होता है।”<sup>१६३</sup>

यहाँ स्पष्ट है कि आदिम सामुदायिक समाज में शारीरिक एवं मानसिक श्रम का पृथक्करण नहीं हुआ था और प्रत्येक व्यक्ति के कार्य का स्वरूप ही ऐसा था कि दोनों श्रम के जगभग समान स्तर की आवश्यकता होती थी। पर आज स्थिति यह है कि शारीरिक श्रम को हेय समझा जाता है और शारीरिक श्रम, मानसिक श्रम के अधीन है।

कल्पनावादी समाजवादियों ने उस समय का सपना देखा है, जब वर्गीय समाज के एक सबसे अन्याय—मानसिक श्रम के कर्त्ताओं और शारीरिक श्रम के कर्त्ताओं में लोगों के विभाजन— का अंत किया जा सकेगा। श्री रस्किन का विचार है कि वकील और नार्ई के श्रम का समान मूल्य होना चाहिए।

मार्क्स ने जिस कम्युनिस्ट समाज की कल्पना की है, वहाँ पुनः सामूहिकता का जीवन व्यतीत होगा और इसलिए वहाँ पूँजीवादी श्रम—विभाजन भी नहीं होगा। सभी लोग स्वेच्छा से योग्यतानुसार सहयोगपूर्वक कार्य करेंगे। और उस समय समाज का इस हद तक सामाजिक सांस्कृतिक, बौद्धिक, तकनीकी और प्राविधिक विकास हो चुका होगा कि शारीरिक श्रम लगभग समाप्त हो चुका होगा क्योंकि मनुष्य के श्रम का स्थान स्वचालित मशीनें ले लेंगी और मनुष्य का कार्य इन बटनों को दबाना रहेगा। जिसके लिए उसे विभिन्न विज्ञानों, उत्पादन—प्रविधियों का ज्ञान प्राप्त करना होगा।

अतः कम्युनिज्म का निर्माण होने पर श्रम—विभाजन की पुरानी व्यवस्था समाप्त हो जायेगी, जिसमें अधिकांश लोग मुश्किल, ऊबाने वाली मेहनत करने पर मजबूर होते थे। हर व्यक्ति का काम सृजनात्मक होगा, वह उच्चतम व्यावसायिक कुशलता और साथ ही व्यापक वैज्ञानिक तथा तकनीकी ज्ञान की अपेक्षा करेगा। दिमागी काम और हाथ के काम में पूर्ण सामंजस्य स्थापित होने के फलस्वरूप हर प्रकार का श्रम आनन्द का स्रोत बन जायेगा। इसका मतलब यह नहीं है कि श्रम मनोरंजन मात्र रह जायेगा। श्रम मनुष्य से सदैव मानसिक और शारीरिक शक्तियों, जैव ऊर्जा के उपयोग की अपेक्षा करता रहेगा।

भविष्य में लोगों के लिए इस प्रश्न का कि मानसिक श्रम प्रधान है अथवा शारीरिक

श्रम, उसी तरह कोई खास महत्त्व नहीं जायेगा जिस तरह आज कोई सर्जन हाथों से और दिमाग से काम लेते हुए इसके बारे में नहीं सोचता है।

लेकिन यह समझना भी ठीक नहीं है कि सभी लोगों के कार्य में मानसिक और शारीरिक श्रम का अनुपात बराबर रहेगा। यह व्यवस्था विशेष पर निर्भर करता है। भूगर्भशास्त्री की ही ले तो अपने काम के सिलसिले में (जो वस्तुतः मानसिक श्रम है) उसे कदाचित् किसी मजदूर से भी ज्यादा मुश्किल शारीरिक मेहनत करनी पड़ती है।

इस आदर्श स्थिति का कुछ हद तक व्यावहारिक रूप हमें पूर्व सोवियत संघ में मिला, जहाँ मानसिक श्रम उत्तराधिकार में दी जाने वाली सुविधा नहीं रह गया, ज्ञानार्जन की संभावना सभी लोगों की प्राप्त हुई है। सोवियत बुद्धिजीवी समुदाय मजदूर वर्ग और सामूहिक किसान समुदाय की सतान है, उसका हित और भाग्य देश के मुख्य वर्गों जैसा ही है। सांस्कृतिक क्रान्ति में विज्ञान, प्रविधि और संस्कृति के फल जनसाधारण के लिए सुलभ बनाये हैं।

## ४. देहातों और शहरों में एकरूपता

श्री मार्क्स ने कम्युनिस्ट घोषणा पत्र में नयी सामाजिक व्यवस्था के निर्माण के उपाय के रूप में “धीरे-धीरे देहातों और शहरों का अंतर मिटा देने” की बात की है।

मार्क्स देहात और शहर के पृथक्करण को शारीरिक और मानसिक श्रम का सबसे बड़ा विभाजन मानते हैं। उन्होंने लिखा है कि “शारीरिक और मानसिक श्रम का सबसे बड़ा विभाजन है शहर तथा देहात का पृथक्करण। शहर तथा देहात के बीच अनतर्विरोध बर्बरता से सभ्यता में, कबीले से राज्य में, स्थानीय सकीर्णता से राष्ट्र में संक्रमण से आरंभ होता है तथा सभ्यता के पूरे इतिहास में से होकर वर्तमान काल तक जारी रहता है।”

मार्क्स का यह भी कहना है कि “शहर तथा देहात के बीच अन्तर्विरोध निजी संपत्ति के ढाँचे के अंदर ही विद्यमान हो सकता है तथा इसका उन्मूलन सामुदायिक जीवन की पहली शर्त है। ऐसी शर्त जो पुनः भौतिक पूर्वाधारों के समूह पर निर्भर करती है और जिसे केवल इच्छा के माध्यम से पूरा नहीं किया जा सकता है।”

स्पष्टतः शहर और देहात के अन्तर्विरोध के उन्मूलन के लिए भौतिक संसाधनों का पूर्ण विकास होना चाहिए। संपत्ति मनुष्य की आवश्यकता की तुलना में इतना अधिक न होना

चाहिए कि उसका समाज में निःशुल्क वितरण किया जा सके। मार्क्स ने भविष्य में ऐसी स्थिति की कल्पना भी की है।

वर्तमान में देहात तमाम तरह की असुविधाओं से युक्त है। देश में जो भी विकास होते हैं वे मुख्यतः शहरों में और उसके पास के ग्रामीण इलाकों में। कच्चा माल देहातों से आता है, पर उससे बनी वस्तुओं का प्रायः शहरी वर्ग ही उपभोग कर पाता है क्योंकि उसकी क्रयशक्ति ग्रामीणों की तुलना में कई गुनी अधिक होती है। सभी तरह से शहर देहातों का शोषण करते हैं। गाँधीजी ने लिखा है कि “शहर वासियों ने आमतौर पर ग्रामवासियों का शोषण किया है, सच तो यह है कि वे गरीब ग्रामवासियों के ही मेहनत पर जीते हैं।”<sup>१६७</sup>

श्री एंगेल्स का मत है कि शहरों द्वारा देहातों का शोषण तभी बढ़ हो सकता है, जब यह पूँजीवादी उत्पादन व्यवस्था खत्म हो। इनका मानना है कि भले ही कुछ ऐतिहासिक परिस्थितियाँ इनके अन्तर्विरोध के लिए जिम्मेदार हों, पर आज इस वैज्ञानिक युग में यह संभव है कि हम शहर और देहात के विरोध को खत्म कर दें। पर पूँजीवाद के कारण यह संभव नहीं हो पाता। एंगेल्स का कथन है कि “जल शक्ति आवश्यक रूप से ग्रामीण होती है, पर भाप की शक्ति आवश्यक रूप से शहरी नहीं होती। वह तो उसका पूँजीवादी उपयोग है, जो भाप की शक्ति को शहरों में सकेन्द्रित कर देता है और कारखानों वाले गाँवों को कारखानों वाले शहरों में बदल देता है।”<sup>१६८</sup>

श्री एंगेल्स आगे यह भी कहते हैं कि परन्तु ऐसा करते हुए वह साथ ही उन परिस्थितियों की भी जड़ खोद देता है, जिसमें वह स्वयं काम करता है। भाप के इंजन की पहली आवश्यकता और आधुनिक उद्योग में उत्पादन की लगभग सभी शाखाओं की एक मुख्य आवश्यकता यह है कि अपेक्षाकृत शुद्ध जल मिलता रहे। परन्तु कारखानों वाला शहर समस्त जल को बदबूदार कीचड़ में बदल देता है। इसलिए शहरों में सकेन्द्रित हो जाना पूँजीवादी उत्पादन की चाहे जितनी बुनियादी शर्त क्यों न हो, हर अलग-अलग औद्योगिक पूँजीपति लगातार इस सकेन्द्रण से उत्पन्न बड़े शहरों से दूर भागने और अपने कारखानों को देहात में ले जाने की कोशिश किया करता है।”<sup>१६९</sup>

अतः एंगेल्स का मत है कि शहर और देहात के विरोध को समाप्त करना “जिस प्रकार खेती के उत्पादन की तथा साथ ही सार्वजनिक स्वास्थ्य की प्रत्यक्ष आवश्यकता बन गया है, उसी प्रकार औद्योगिक उत्पादन की भी आवश्यकता बन गया है। आजकल वायु, जल और मिट्टी

मे जिस प्रकार विष का संचार हो रहा है, उसे केवल शहर और देहात को एक करके रोका जा सकता है। और इस समय जो जनता शहरों में पड़ी सड़ रही है, उसकी हालत को केवल शहर और देहात के एकीकरण से ही बदला जा सकता है और केवल उसी तरह यह भी संभव हो सकता है कि जनता का मल-मूत्र, जिससे आजकल बीमारियाँ पैदा होती हैं, पेड़-पौधे पैदा करने के लिए इस्तेमाल किया जाये।” <sup>१७०</sup>

इस प्रकार, एगल्स की दृष्टि में सामाजिक-सांस्कृतिक एवं औद्योगिक संरचना का इस तरह विकास होना चाहिए कि शहर और देहात की कमियों को दूर कर उनकी खूबियों का समन्वय किया जा सके। अर्थात् शहर और देहात का स्वतंत्र अस्तित्व समाप्त हो जाये और ऐसा स्थान निर्मित हो जो स्वास्थ्य की दृष्टि से गाँवों जैसा और सुविधाओं की दृष्टि से शहरों जैसा हो।

पर प्रश्न है कि क्या शहर और देहात को अलग-अलग को समाप्त करना संभव है? एगल्स इसे संभव मानते हुए कहते हैं कि “उसके लिए पहले आधुनिक उद्योग का पूरे देश में यथासंभव समानता के आधार पर वितरण कर देना एक शर्त होगी। यह सच है कि बड़े शहरों के रूप में संभ्यता हमारे लिए एक ऐसी विरासत छोड़ गयी है, जिससे छुटकारा पाने में काफी समय लगेगा और बहुत परेशानी उठानी पड़ेगी। लेकिन उससे छुटकारा पाना जरूरी है और इस काम में चाहे जितना समय लग जाये, हम उससे छुटकारा पाकर ही रहेंगे।” <sup>१७१</sup>

किन्तु, इस लक्ष्य की प्राप्ति के लिए “उत्पादकों की एक ऐसी पीढ़ी को पैदा करना होगा, जिसे संपूर्ण औद्योगिक उत्पादन के वैज्ञानिक आधार का ज्ञान होगा और जिसका प्रत्येक सदस्य उत्पादन की अनेक शाखाओं का आदि से अन्त तक पूरा व्यावहारिक अनुभव प्राप्त कर चुका होगा। इस प्रकार के उत्पादकों को पैदा करके यह समाज एक नयी उत्पादक शक्ति को जन्म देगा, जो दूरवर्ती स्थानों से कच्चा माल तथा ईंधन ढोकर लाने के लिए आवश्यक श्रम की क्षतिपूर्ति कर देगी।” <sup>१७२</sup>

समाजवादी देशों, जैसे—सोवियत संघ में शहरों और देहातों के भेद को कम करने के अनेक उपाय किये गये हैं। गाँवों को शहरों से जोड़ दिया गया है, ऐसे मध्यम आकार के शहरों को बसाया गया है जो एक तरफ प्राकृतिक सुषमा से युक्त हैं तो दूसरी ओर अति जनसंख्या, धुएँ और कालिख से मुक्त। गाँवों में नल, गैस, बिजली, टेलीफोन, टेलीविजन, रेडियो, अस्पताल, गाड़ी—मोटर आदि सभी सुविधायें की गयी हैं। कई पूँजीवादी देश भी गरीब राष्ट्रों के शोषण पर



अपने यहाँ देहातो को शहरो मे बदल रहे है, पर प्रदूषित शहरो मे ।

## ५. स्त्री-पुरुष संबंध का एकमात्र आधार—प्रेम

प्राकृतिक दृष्टि से स्त्री और पुरुष एक-दूसरे के पूरक तथा परिवार के मुख्य आधार है। मनुष्य जाति की सतति के लिए इनका मिलन अति आवश्यक है। आदि काल मे ये स्वतंत्र रूप से साथ-साथ निवास करते थे। दोनो मित्रतापूर्वक रहते थे। पर सभ्यता के विकास-क्रम मे अनेक ऐतिहासिक कारणो और शारीरिक दुर्बलता के कारण स्त्री, पुरुष के अधीन होती चली गयी। विद्या से वंचित कर देने के कारण पुरुष समाज ने नारी को “पशु” की कोटि मे पहुँचा दिया तथा पति की सेवा ही एकमात्र धर्म बनाकर उसे ‘दासी’ की स्थिति मे पहुँचा दिया। तुलसीदास ने नारी को, शूद्र एव पशु के समकक्ष मान लिया है।

नारी की पुरुष की तुलना मे दयनीय स्थिति का प्रमुख कारण सपत्ति पर पुरुष वर्ग का वर्चस्व रहा है। दास युग मे भूमि एव पशुओ पर कब्जा करने के लिए शत्रु से युद्ध मे पुरुष वर्ग ही अपनी अधिक शक्ति के कारण सक्षम हो सकता था, इसलिए उसने नारियो की रक्षा के नाम पर उसे अपनी मर्जी के अनुसार चलाना शुरू किया तथा तरह-तरह के प्रतिबध लगाये। पुन विजित जातियों या कबीलो की स्त्रियों को वह अपने अधिकार में ले लेता था और शक्ति एवं पद के क्रम मे सुदर स्त्रियो को आपस मे बाँट लेता था। सामतयुग मे तो कुलीन स्त्रियो के लिए जनानखाना घर का एक खास और अलग हिस्सा होता था। स्त्रियाँ अकेले और बिना एक दासी को साथ लिये बाहर नही जाती थी। घर मे उनके लिए पहरा-सा रहता था। कुछ देशो मे व्यभिचारियो को पास न फटकने देने के लिए मोलोरिसियन कुत्ते घर मे रखे जाते थे और कम से-कम एशिया के शहरो मे, औरतो पर पहरा देने के लिए हिजडे रखे जाते थे।

सामत युग हो या पूँजीवादी युग, प्रत्येक मे विवाह का आधार आर्थिक ही रहा है। चूँकि प्रेम-विवाह को निम्न कोटि का माना जाता रहा है, इसलिए समाज मे माता-पिता की इच्छा से ही सतान के विवाह करने की परंपरा रही है। माता-पिता अपनी हैसियत के अनुरूप ही अपनी संतान की शादी करते थे, इसलिए युवक-युवती की पसंद नापसंद का ख्याल नहीं रखा जाता था। प्राय एक विवाह की ही प्रथा रही है, इसी कारण पुरुषो मे रखैल रखने की और स्त्रियो मे व्यभिचार की प्रवृत्ति रही है। दूसरी ओर, प्रोटेस्टेट देशो मे बुर्जुआ पुत्र को अपने वर्ग मे से, कमोबेश आजादी के साथ, खुद अपने लिए पत्नी तलाश कर लेने की इजाजत रहती है। अतएव,

इन देशों में विवाह का आधार कुछ हद तक थोड़ा-बहुत प्रेम हो सकता है। इसलिए यहाँ पुरुष उतने सक्रिय रूप में गणिका-गमन नहीं करते और स्त्री का परपुरुष से प्रेम करना भी उतना प्रचलित नहीं है। फिर भी एंगेल्स इसे “पति-पत्नी का ऊँचा हुआ निरानन्द जीवन”<sup>१०३</sup> मानते हैं।

चूँकि माता-पिता द्वारा तय किये गए विवाह और अपनी पसंद के किये गये विवाह, इन दोनों प्रकार के विवाहों में वर और वधू की वर्ग-स्थिति से ही विवाह का निश्चय होता है और इस हद तक वह भौतिक लाभ की चीज ही रहता है। तथा दोनों ही सूरतों में भौतिक लाभार्थ विवाह की यह प्रथा अक्सर घोर वेश्या-प्रथा में बदल जाती है। मार्क्स और एंगेल्स ने पत्नियों को “घरेलू वेश्याएँ” कहा है। साधारण या बाजारू वेश्याओं से अंतर स्पष्ट करते हुए एंगेल्स ने लिखा है कि “साधारण वेश्या और उसमें केवल यह अंतर है कि मजदूरी पर काम करने वाले मजदूर की तरह वह कार्यानुसार दर पर अपनी देह किराये पर नहीं उठाती, बल्कि एक ही बार में सदा के लिए उसे बेचकर दासी बन जाती है।”<sup>१०४</sup>

श्री फूरिये ने भौतिक लाभार्थ सभी विवाहों के बारे में कहा है कि “व्याकरण में जैसे दो नकारों के मिल जाने से एक सकार बन जाता है, ठीक उसी प्रकार विवाह की नैतिकता में दो वेश्याकर्म के योग का फल सदाचार है।”<sup>१०५</sup>

इस प्रकार, मार्क्स और एंगेल्स की दृष्टि में पूँजीवादी परिवार “अपने पूर्ण विकसित रूप में केवल पूँजीपति वर्ग के बीच पाया जाता है”<sup>१०६</sup> तथा पूँजीवादी वैवाहिक नैतिकता खोखला शब्द-मात्र है। “पूँजीवादी विवाह वास्तव में पत्नियों की साझेदारी की ही एक व्यवस्था है।”<sup>१०७</sup>

श्री एंगेल्स का मत है कि “पति-पत्नी के बीच यौन-प्रेम एक नियम के रूप में केवल उत्पीड़ित वर्गों में, अर्थात् आजकल केवल सर्वहारा वर्ग में ही, संभव हो सकता है और होता भी है, चाहे इस सबंध को अधिकृत रूप से मान्यता प्राप्त हो या न हो। परन्तु यहाँ ठेठ एक विवाह प्रथा की सारी बुनियाद ही ढह जाती है। जिस सपति की रक्षा करने के लिए उसे अपने पुत्रों को विरासत में सौंपने के लिए एक विवाह प्रथा और पुरुष के आधिपत्य की स्थापना की गयी थी, उसका यहाँ पूर्ण अभाव है। इसलिए पुरुष का आधिपत्य स्थापित करने के लिए यहाँ कोई प्रेरणा नहीं रहती। इससे भी बड़ी बात यह है कि इसके लिए साधन भी नहीं रहते। यहाँ नारी ने वास्तव में पति से अलग हो जाने का अधिकार फिर से प्राप्त कर लिया और जब पुरुष और स्त्री साथ-साथ नहीं रह सकते तो वे अलग हो जाना बेहतर समझते हैं। सारांश यह है कि सर्वहारा विवाह इस शब्द के व्युत्पत्तिमूलक अर्थ में एक विवाह होता है, परन्तु ऐतिहासिक अर्थ में

अतः विवाह में पूर्ण स्वतंत्रता केवल उसी समय आम तौर पर कार्यरूप ले सकेगी, जब पूँजीवादी उत्पादन तथा उससे उत्पन्न स्वामित्व सबध मिट जायेगे और उसके परिणामस्वरूप वे सब गौण आर्थिक कारण भी मिट जायेगे, जो आज भी जीवन साथी के चुनाव पर इतना भारी प्रभाव डालते हैं। तब जाकर ही आपस में प्रेम के सिवा और कोई कारण विवाह के मामले में काम नहीं करेगा। यदि प्रेम पर आधारित विवाह ही नैतिक होते हैं, तो जाहिर है कि केवल वे विवाह ही नैतिक माने जायेगे, जिनमें प्रेम कायम रहता है।

एक महत्वपूर्ण प्रश्न है कि पूँजीवादी उत्पादन के आसन्न विनाश के बाद कम्युनिस्ट समाज में यौन सबधों का स्वरूप क्या होगा? इस प्रश्न का इस समय निश्चित उत्तर देना संभव नहीं। क्योंकि समाजवादी देश पूर्व सोवियत संघ और चीन में यद्यपि बाजारू वेश्यावृत्ति का पूर्ण उन्मूलन हो गया, पर स्त्री-पुरुष-सबध का एक मात्र आधार “प्रेम” रहा हो, यह कहना सदेहास्पद है। अतएव, एंगेल्स की दृष्टि में, “यह उस समय निश्चित होगा, जब एक नयी पीढ़ी पनपेगी— ऐसे पुरुषों की पीढ़ी, जिन्हें जीवन भर कभी किसी नारी की देह को पैसा देकर या सामाजिक शक्ति के किसी अन्य साधन के द्वारा खरीदने का मौका नहीं मिलेगा, और ऐसी नारियों की पीढ़ी जिन्हें कभी सच्चे प्रेम के सिवा और किसी कारण से किसी पुरुष के सामने आत्मसमर्पण करने के लिए विवश नहीं होना पड़ेगा और न ही जिन्हें आर्थिक परिणामों के भय से अपने को अपने प्रेमी के सामने आत्मसमर्पण करने से कभी रोकना पड़ेगा। जब ऐसे स्त्री-पुरुष इस दुनिया में जन्म ले लेंगे, तब वे इस बात की तनिक भी चिन्ता नहीं करेंगे कि आज हमारी राय में उन्हें क्या करना चाहिए। वे स्वयं तय करेंगे कि उन्हें क्या करना चाहिए और उसके अनुसार वे स्वयं ही प्रत्येक व्यक्ति के आचरण के बारे में जनमत का निर्माण करेंगे— और बस, मामला खत्म हो जायेगा।” १७९

किन्तु, हम इतना तो निश्चित रूप से कह ही सकते हैं कि कम्युनिस्ट समाज में पूँजीवादी विवाह एवं परिवार का स्वतः विलोप हो जायेगा।

## ६. पैत्रिक संपत्ति के उत्तराधिकार का अंत १८०

समाजवाद-साम्यवाद का प्रचलित नारा है— “संपत्ति उसकी जो श्रम करे” और “जो कमायेगा, वही खायेगा” । मार्क्स निजी संपत्ति को सबसे बड़ी बुराई मानते हैं और इसे बरकरार रखने का साधन उत्तराधिकार प्रथा को मानते हैं। उनकी दृष्टि में पूँजीपति अपने अयोग्य पुत्र को

अपनी सारी संपत्ति सौंप देता है, जिसके बल पर वह सामान्य श्रमिकों के श्रम पर ही अधिकार नहीं करता बल्कि "तनखाह देकर डॉक्टर, वकील, पुरोहित, कवि, वैज्ञानिक—सभी को उजरती मजदूर बना लेता है।" <sup>१६१</sup> मार्क्सवाद की दृष्टि में उत्तराधिकार योग्यता के स्थान पर अयोग्यता की पूजा है।

उत्तराधिकार के समर्थक प्रायः तर्क करते हैं कि यदि पिता की संपत्ति पर हक उसके पुत्र का नहीं होगा तो क्या उसके पड़ोसी के पुत्र का होगा? वास्तव में यह एक अज्ञानताजन्य तर्क है। मार्क्सवाद की मान्यता है कि "पूँजी एक सामूहिक उपज है और समाज के केवल अनेक सदस्यों की संयुक्त कार्यवाही से ही, बल्कि अतोगत्वा समाज के सभी सदस्यों की मिली-जुली कार्यवाही से ही उसे गतिशील किया जा सकता है। इस भाँति पूँजी व्यक्तिगत न होकर एक सामाजिक शक्ति है।" <sup>१६२</sup> अतः पूँजी या संपत्ति पर किसी व्यक्ति विशेष—चाहे वह पुत्र ही क्यों न हो—का अधिकार नहीं होना चाहिए।

पुनः श्री संपूर्णानन्द ने बिल्कुल ठीक लिखा है कि "यदि किसी व्यक्ति—विशेष का पुत्र होने से एक मनुष्य संपत्ति भोगने का अधिकारी हो सकता है तो दूसरा मनुष्य मंत्री का पुत्र होने से मंत्री, सेनापति का पुत्र होने से सेनापति, कवि का पुत्र होने से कवि या गणित के पंडित का पुत्र होने से गणित का पंडित हो सकता है। पर ऐसा कोई नहीं मानता। संपन्न की संपत्ति पर उसके पुत्र का अधिकार भी उतना ही निराधार है।

"वस्तुतः मरने पर संपत्ति सार्वजनिक हो जानी चाहिये। यदि सबको काम देने और भरण—पोषण का भार राज्य अपने ऊपर ले ले तो पिता की संपत्ति पुत्र को मिलने की कोई आवश्यकता नहीं है। संपन्न पिता की सतान होने से उसको यो ही कई प्रकार का फायदा पहुँच चुका होगा। पर जब तक राज्य इतना दायित्व अपने पर नहीं लेता तब तक पैतृक संपत्ति की प्रथा भी रहेगी। फिर भी नियंत्रण करना होगा। जितनी संपत्ति कोई व्यक्ति छोड़ जाय वह सबकी सब उसके लड़कों को मिले यह कोई आवश्यक बात नहीं है।" <sup>१६३</sup>

चूँकि कम्युनिस्ट समाज में अतिरिक्त उत्पादन के कारण राज्य बच्चों एवं स्त्रियों सहित सभी व्यक्तियों की सुरक्षा एवं सुविधा की गारंटी लेगा, इसलिए किसी भी व्यक्ति को अपने बीबी—बच्चों के सुरक्षित भविष्य की चिन्ता नहीं सतायेगी और फलतः स्वतः उत्तराधिकार का भी अन्त हो जायेगा।

## ७. राज्य का विलोप

प्राचीन काल में मनु एवं अन्य पश्चिमी विचारकों ने राज्य की उत्पत्ति के दैवी सिद्धांत का प्रतिपादन किया था। हीगेल ने राज्य को नैतिक भाव का मूर्त रूप माना है। इसमें वस्तु रूप आत्मा और दृढ़ स्वतंत्रता का मिश्रण है। इसके विपरीत, मार्क्सवाद की दृष्टि में राज्य कोई ऐसी चीज नहीं है जो समाज में कहीं ऊपर से प्रविष्ट होती है बल्कि वह समाज के आंतरिक विकास की उपज है। भौतिक उत्पादन में परिवर्तनों द्वारा राज्य का जन्म हुआ। एक उत्पादन पद्धति के स्थान पर दूसरी उत्पादन पद्धति के आगमन से राज्य-व्यवस्था में परिवर्तन होता है।

राज्य का अस्तित्व सदा से नहीं रहा है। आदिम समाज में, जिसमें वैयक्तिक संपत्ति और वर्गों का अस्तित्व नहीं था, राज्य भी नहीं था। स्वभावतया कुछ सामाजिक कार्य उस समय अवश्य थे, किन्तु इन कार्यों को पूरे समाज द्वारा चुने हुए व्यक्ति अजाम देते थे। निजी संपत्ति के आविर्भाव के साथ समाज विरोधी वर्गों में बँट गया तथा प्रभुत्वशाली वर्ग के हितों की रक्षा के लिए राज्य का जन्म हुआ। राज्य के जन्म और उसके विकास के साथ उत्तरोत्तर वर्ग-संघर्ष भी बढ़ता गया।

श्री एंगेल्स ने राज्य की उत्पत्ति की व्याख्या करते हुए लिखा है कि “राज्य कोई ऐसी शक्ति नहीं है, जो बाहर से लाकर समाज पर लादी गयी हो, और न वह “किसी नैतिक विचार का मूर्त रूप” या “विवेक का मूर्त और वास्तविक रूप” है, जैसा कि हेगेल कहते हैं। बल्कि कहना चाहिए कि वह समाज की उपज है, जो विकास की एक निश्चित अवस्था में पैदा होती है, वह इस बात की स्वीकारोक्ति है कि यह समाज हल न होने वाले अंतर्विरोधों में फँस गया है, वह ऐसे विरोधों से विदीर्ण हो गया है, जिनका समाधान नहीं किया जा सकता और जिन्हें दूर करना उसकी सामर्थ्य के बाहर है। परन्तु ये विरोध, परस्पर विरोधी आर्थिक हितों वाले ये वर्ग, व्यर्थ के संघर्ष में अपने को और पूरे समाज को नष्ट न कर डाले, इसलिए एक ऐसी शक्ति, जो मालूम पड़े कि समाज से ऊपर खड़ी है, आवश्यक बन गयी, ताकि इस संघर्ष को हल्का किया जा सके, उसे “व्यवस्था” की सीमाओं के भीतर रखा जा सके। यही शक्ति, जो समाज से पैदा होती है, पर जो समाजोपरि स्थान ग्रहण कर लेती है और उससे अधिकाधिक पृथक् होती जाती है, राज्य है।”<sup>१</sup>

एंगेल्स आगे कहते हैं कि “राज्य चूँकि वर्ग विरोध पर अकुश रखने के लिए पैदा हुआ था और साथ ही चूँकि वह इन वर्गों के संघर्ष के बीच पैदा हुआ था, इसलिए वह निरपवाद रूप से अधिक शक्तिशाली, आर्थिक क्षेत्र में प्रभुत्वशील वर्ग का राज्य होता है। यह वर्ग राज्य के

जरिये राजनीतिक क्षेत्र में भी प्रभुत्वशील हो जाता है और इस प्रकार उसे उत्पीड़ित वर्ग को ज़दाकर रखने तथा उसका शोषण करने के लिए नया साधन मिल जाता है। इस प्रकार, प्राचीन यूनानी—रोमन राज्य सर्वोपरि दास—स्वामियों का राज्य था, जिसका उद्देश्य दासों को दबाकर रखना था, इसी प्रकार, सामंती राज्य अभिजात वर्ग का निकाय था, जिसका उद्देश्य भू—दास किसानों तथा बधुआ मजूदरों को दबाकर रखना था और आधुनिक प्रातिनिधिक राज्य पूँजी द्वारा उजरती श्रम के शोषण का साधन है।”<sup>१८५</sup>

किन्तु, पूँजी द्वारा उजरती श्रम के शोषण के कारण इस पूँजीवादी समाज में सर्वहारा की एक विशाल सख्या में रोज—रोज वृद्धि होती जा रही है। पूँजीपति वर्ग और सर्वहारा वर्ग के बीच विरोध अपनी पराकाष्ठा पर पहुँच गया है। इस विरोध के मूल में है— उत्पादन का स्वरूप सामाजिक होने के बावजूद उसके स्वामित्व का स्वरूप व्यक्तिगत होना। पूँजीवाद अब इस उत्पादन—व्यवस्था के विकास में बाधक सिद्ध हो रहा है। अतः क्रांतिकारी सर्वहारा वर्ग द्वारा उसका विनाश अवश्यम्भावी है, वरना सर्वहारा वर्ग का विनाश निश्चित है। इसलिए सर्वहारा का हित इसी में है कि वह राजनीतिक सत्ता पर अधिकार करके उत्पादन के साधनों को राज्याय साधनों में बदल दे। परन्तु, जब वह ऐसा करता है, तब वह सर्वहारा के रूप में अपने अस्तित्व को समाप्त कर देता है, सभी वर्ग—विभेदों और वर्ग—विरोधों को समाप्त कर देता है और राज्य के रूप में राज्य को भी समाप्त कर देता है।

लेकिन क्यों? इसका उत्तर देते हुए एंगेल्स ने कहा है कि “जब ऐसा सामाजिक वर्ग ही न रहे जिसे अधीन रखना है, जब वर्ग—शासन और उत्पादन में फैली आजकल की अराजकता के आधार पर अस्तित्व के लिए चलने वाले व्यक्तिगत संघर्ष का अंत हो जाये और इनसे पैदा होने वाली टक्करें और ज्यादतियाँ भी दूर कर दी जायें, तब समाज में ऐसे लोग ही नहीं रह जाते जिनका दमन आवश्यक हो और एक विशेष दमनकारी शक्ति की, राज्य की, आवश्यकता ही नहीं रहती। राज्य जब समाज के नाम पर उत्पादन के साधनों को अपने अधिकार में लेता है तब यह उसका पहला काम होता है, जिसके बल पर वह अपने को पूरे समाज के प्रतिनिधि के रूप में स्थापित करता है। लेकिन राज्य के रूप में यही उसका अंतिम स्वतंत्र कार्य भी होता है। एक क्षेत्र के बाद दूसरे क्षेत्र में, सामाजिक संबंधों में राज्य का हस्तक्षेप अनावश्यक हो जाता है और फिर धीरे—धीरे स्वतः समाप्त हो जाता है। व्यक्तियों पर शासन का स्थान, वस्तुओं का प्रबन्ध और उत्पादन की प्रक्रियाओं का संचालन ले लेता है। राज्य का “अंत” नहीं किया जाता, वह “लोप”

हो जाता है।” १८६

किन्तु, राज्य का विलोप कब होगा? इसका कोई निश्चित समय बताने में असमर्थता व्यक्त करते हुए श्री लेनिन ने कहा है कि “हमें केवल राज्य के विलोप की अनिवार्यता की बात कहने का ही हक है। उसके विलोप की अवधि अथवा उसके ठोस रूपों के प्रश्न को हम बिल्कुल खुला छोड़ देंगे, क्योंकि इन सवालों का उत्तर देने के लिए कोई सामग्री नहीं है।” १८७

निष्कर्षतः राज्य, जो वर्गों के उदय के साथ अस्तित्व में आया था, वर्गों के मिटने के साथ उसका भी लोप हो जायेगा, वह धीरे-धीरे मुरझा जायेगा। किन्तु ऐसा केवल कम्युनिस्ट समाज में ही होगा, “जब समाज ‘प्रत्येक से उसकी क्षमतानुसार तथा प्रत्येक को उसकी आवश्यकतानुसार’ के नियम को अपना लेगा।” १८८

## ८. कम्युनिज्म—मानव जाति का उज्ज्वल भविष्य

मानव जाति युग-युग से कम्युनिज्म का सपना देखती आयी है। १६वीं शताब्दी के आरम्भ में ही अग्रेज विद्वान और मानवताप्रेमी सर थामस मूर अपनी पुस्तक “यूटोपिया” में एक ऐसे समाज का चित्रण किया था जिसमें मनुष्य द्वारा मनुष्य का शोषण नहीं होगा, जनता जीवन निर्वाह के साधनों का प्रचुर मात्रा में निर्माण करेगी और प्रत्येक व्यक्ति को जीवन के लिए जरूरी सभी चीजें आवश्यकतानुसार मिला करेगी। इसी प्रकार सेट साइमन, फूरिये, लुई ब्लाकी, रॉबर्ट ओवेन आदि अनेक समाजवादियों ने एक सुन्दर समाज का सपना देखा था।

किन्तु इस सपनों को साकार करने का मार्ग दो महान् विचारकों—मार्क्स और एंगेल्स—ने सुझाया। इन्हीं के सिद्धांतों का अनुसरण करते हुए लेनिन के नेतृत्व में रूस में और माओ के नेतृत्व में चीन में जनवादी समाजवादी क्रांति हुई। अब कम्युनिस्ट समाज का निर्माण करना सोवियत संघ एवं चीनी जनता का प्रत्यक्ष व्यावहारिक कार्य बन गया।

कम्युनिस्ट समाज की सर्वोपरि विशिष्टता यह होगी कि उसमें तीव्र वैज्ञानिक और तकनीकी प्रगति के फलस्वरूप उत्पादन का स्तर बहुत ऊँचा होगा और वह निरन्तर विकसित होता जायेगा तथा श्रम उत्पादकता का स्तर भी अभूतपूर्व रूप से बहुत ऊँचा होगा। कम्युनिस्ट समाज में नियोजित अर्थतंत्र उच्चतम मजिल पर पहुँच जायेगा और भौतिक संपदा और प्राकृतिक साधनों का अत्यन्त सोद्देश्य और बुद्धिसंगत उपयोग होने लगेगा। जनता सर्वोत्तम और सर्वाधिक शक्तिशाली प्रविधि से लैस होगी और प्रकृति पर मनुष्य का अधिकार बहुत अधिक बढ़ जायेगा

जिससे कि वह उसकी स्वतः स्फूर्त शक्तियों को और भी बड़े पैमाने पर नियंत्रित करने और उनका लाभ के लिए उपयोग करने में समर्थ होगा। कम्युनिस्ट उत्पादन का लक्ष्य होगा— निर्बाध सामाजिक प्रगति को सुनिश्चित बनाना और समाज के प्रत्येक सदस्य की भौतिक और सांस्कृतिक आवश्यकताओं को पूरा करना, उसे सुख—सुविधा प्रदान करना, उसकी निरन्तर बढ़ती हुई जरूरतों, दिलचस्पियों और अभिरूचियों को सतुष्ट करना।

कम्युनिज्म समस्त मानवों को सामाजिक असमता से, हर प्रकार के अत्याचार तथा शोषण से, युद्ध की विभीषिकाओं से मुक्ति दिलाने के ऐतिहासिक ध्येय की सिद्धि करता है तथा धरती पर रहने वाले समस्त जनगण के लिए शांति, श्रम, स्वाधीनता, समता, बन्धुत्व तथा सुख की उद्घोषणा करता है। लेकिन कम्युनिज्म अराजकता, आलस्य और निविक्रयता का समाज नहीं होगा। श्रम केवल आजीविका का साधन नहीं रह जायेगा, बल्कि वह गौरव का विषय, जीवन की प्राथमिक आवश्यकता, सच्चा रचनात्मक प्रयास, सुख और आनंद का स्रोत बन जाएगा।

कम्युनिज्म वर्गों और सामाजिक श्रेणियों में समाज के विभाजन को समाप्त कर देगा। सामाजिक, आर्थिक और सांस्कृतिक क्षेत्रों में तथा जीवन—प्रणाली के मामले में शहरों और गाँवों के बीच का अंतर जैसे—जैसे समाप्त होता जाएगा और समाजवादी संपत्ति के दो रूप जैसे—जैसे एक में मिलकर कम्युनिस्ट संपत्ति के रूप में बदलते जायेंगे, वैसे—वैसे वर्गों के रूप में मजदूरों और किसानों का अस्तित्व भी समाप्त होता जाएगा। शारीरिक श्रम करने वालों का सांस्कृतिक और प्राविधिक स्तर बुद्धिजीवियों जितना ही ऊँचा हो जायेगा। अतएव कम्युनिज्म में बुद्धिजीवी वर्ग एक विशिष्ट सामाजिक श्रेणी नहीं रह जायेगा।

कम्युनिज्म ऐसे नये मनुष्य का निर्माण करेगा जिसमें आत्मिक समृद्धि, नैतिक निर्मलता और सुन्दर—स्वस्थ शरीर का सामंजस्य होगा, जो परिश्रमी, अनुशासित और सामाजिक हितों के प्रति निष्ठावान होगा। इन सभी गुणों के सामंजस्य को ही “कम्युनिस्ट चेतना” कहा जाता है। कम्युनिज्म में मानव संस्कृति अद्भुत शिखर पर पहुँच जायेगी। विश्व संस्कृति की समस्त श्रेष्ठतम उपलब्धियों की आत्मसात और विकसित करने वाली कम्युनिस्ट समाज की संस्कृति मानव जाति की सांस्कृतिक प्रगति की एक नई और उच्चतर मंजिल होगी। यह समस्त मनुष्य जाति की वर्गहीन अंतर्राष्ट्रीय संस्कृति होगी।

कम्युनिज्म के विजय पताका पर लिखा होगा— “प्रत्येक से उसकी क्षमतानुसार, प्रत्येक को उसकी आवश्यकतानुसार” ।



## संदर्भ ग्रंथ सूची

१. हरिजन सेवक, १८ १ १९४८
२. प्यारेलाल, "महात्मा गॉधी—दि लास्ट फेज", खण्ड-१ नवजीवन प्रकाशन, अहमदाबाद, १९५६, पृ० ५३६-४०
३. हरिजन सेवक, २८ ७ १९४६, पृ० २३६ ।
४. 'दि माडर्न रिव्यू', १९३५, पृ० ४१२, गॉधीजी 'मेरे सपनों का भारत' नवजीवन प्रकाशन, अहमदाबाद, १९६६, पृ० ८५ पर उद्धृत ।
५. यग इंडिया, २ ७ १९३१
६. हरिजन सेवक, १५ ६ १९४६
७. हिन्दुस्तान स्टैण्डर्ड, ६ १२ १९४४
८. उपर्युक्त
९. अमृत बाजार पत्रिका, ३० ६ १९४४
१०. हरिजन सेवक, ३१.३.१९४६
११. हिन्दी नवजीवन, १७ ३ १९२७
१२. ग्लीनिंग्स, पृ० १७; ग्राम-स्वराज्य, नवजीवन प्रकाशन, १९६८, पृ० २५ ।
१३. हरिजन सेवक, ६ १० १९३७
१४. यग इंडिया, ७ ११ १९२६
१५. हरिजन, ६ १ १९३७
१६. गॉधीजी, 'ग्राम-स्वराज्य', संग्राहक-हरिप्रसाद व्यास, नवजीवन प्रकाशन, १९६८ पृ० ३३ ।
१७. दि बॉम्बे क्रॉनिकल, २८ १० ४४, ग्राम-स्वराज्य, पृ० ६६
१८. हरिजन सेवक, ६ ३.१९४७
१९. हरिजन सेवक, १५ २ १९४२
२०. गॉधीजी, 'रचनात्मक कार्यक्रम', नवजीवन प्रकाशन, अहमदाबाद, २००० पृ० १८
२१. यग इंडिया, २० १० १९२१

२२. हरिजन सेवक, २३ ११ १६३४
२३. हरिजन सेवक, १५ ६ १६४०
२४. टॉल्स्टाय, लियो, 'हम करे क्या?', सस्ता साहित्य मंडल, १६६७, पृ० १११
२५. उपर्युक्त, पृ० १२१
२६. हरिजन, २ ११ १६३४
२७. हरिजन सेवक, १८ ६ १६३८
२८. हरिजन सेवक, २४ ८ १६४०
२९. गाँधी, मो० क०, 'हिन्द स्वराज', नवजीवन प्रकाशन, १६६७, पृ० ३०—३१
३०. हरिजन, २ ११ १६३४
३१. हरिजन, ४ ११ १६३६
३२. हरिजन, ३० १२ १६३६
३३. ओशो, 'अस्वीकृति में उठा हाथ', डायमंड पाकेट बुक्स प्रा० लि०, १६६५, पृ० १७१
३४. उपर्युक्त, पृ० १७०
३५. यशपाल, 'गाँधीवाद की शव परीक्षा' विप्लव कार्यालय, लखनऊ १६६१, पृ० ६०
३६. हरिजन सेवक, २८ ७.१६४६
३७. यग इंडिया, २६ ११ १६३१
३८. गाँधी, मो० क०, 'रचनात्मक कार्यक्रम—उसका रहस्य और स्थान' नवजीवन प्रकाशन, २०००, पृ० ४०
३९. हरिजन, १५ ११ १६३८
४०. हरिजन, २५ ८ १६४०
४१. यग इंडिया, १७ ३ १६२७
४२. गाँधी, मो० क०, 'ग्राम स्वराज्य', पृ० ६२—६३
४३. उपर्युक्त, पृ० ६३
४४. हरिजन सेवक, ५ ४ १६४२

४५. हरिजन सेवक, ३१७ १६३७
४६. हरिजन सेवक, १७ ४ १६३७
४७. हरिजन सेवक, २ ११ १६४७
४८. गॉंधी, मो० क०, 'धर्म—नीति', सस्ता साहित्य मडल, १६६८, पृ० १३५
४९. मशरूवाला, किशोरलाल, 'गॉंधी विचार—दोहन', सस्ता साहित्य मडल, नई दिल्ली, १६६६, पृ० २६ ।
५०. गॉंधी, मो० क०, 'धर्म—नीति', पृ० १३५
५१. उपर्युक्त, पृ० १३५—३६
५२. हरिजन सेवक, १२ ११ १६३८
५३. हरिजन, ७ १ १६३६
५४. गॉंधी, मो० क०, "धर्म—नीति", पृ० ६३
५५. मशरूवाला, किशोरलाल, 'गॉंधी विचार दोहन', पृ० १५
५६. " गॉंधी, मो० क०, 'धर्म—नीति', पृ० ६३
५७. उपर्युक्त
५८. उपर्युक्त, पृ० ६४
५९. उपर्युक्त, पृ० १८२
६०. हरिजन, २८ ३.१६३६
६१. गॉंधी, मो०क०, 'धर्म—नीति', पृ० ६४
६२. उपर्युक्त, पृ० २६०
६३. उपर्युक्त, पृ० ६४—६५
६४. उपर्युक्त, पृ० ६७—६८
६५. उपर्युक्त, पृ० ६८
६६. यग इण्डिया, ११ ८ १६२०
६७. हरिजन सेवक, २८ ४ १६४६

६८. हिन्दी नवजीवन, ११ १० १६२८
६९. हिन्दी नवजीवन, १६ ६ १६२७
७०. गौंधी, मो० क०, 'दक्षिण अफ्रीका के सत्याग्रह का इतिहास', नवजीवन प्रकाशन, २००१, पृ० ७६-८०
७१. उपर्युक्त, पृ० ८०
७२. उपर्युक्त, पृ० २०६-७
७३. गौंधी, मो० क०, 'आत्मकथा', नवजीवन प्रकाशन, १९६७, पृ० ३८७
७४. यशपाल, 'रामराज्य की कथा', लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद १९६६, पृ० ७५ पर उद्धृत।
७५. चन्द्र, बिपिन, 'भारत का स्वतंत्रता संघर्ष', हिन्दी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय, नई दिल्ली, १९६५, पृ० ३७५
७६. गौंधी, मो०क०, 'आत्मकथा', पृ० ३०६
७७. हरिजन, २८ ३ १९३६
७८. गौंधी, मो०क०, 'धर्म—नीति', पृ० १०६
७९. उपर्युक्त
८०. उपर्युक्त, पृ० ११०
८१. तिलक, बालगंगाधर, 'श्रीमद्भगवद्गीता—रहस्य', पृ० ४०
८२. साकृत्यायन, राहुल, 'मानव—समाज', लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद १९६८, पृ० ८८
८३. एगेल्स, फ्रेडरिक, 'ड्यूहरिंग मत—खडन', प्रगति प्रकाशन, मास्को १९८५, पृ० १५२
८४. गौंधी, मो०क०, 'धर्म—नीति', पृ० १११-१२
८५. उपर्युक्त, पृ० ११२-१३
८६. उपर्युक्त, पृ० ११२
८७. हरिजन सेवक, ३ ६ १९३६
८८. हरिजन, १६ १२ १९३६
८९. यशपाल, 'गौंधीवाद की शव परीक्षा' विप्लव कार्यालय, लखनऊ १९६१, पृ० १३७-३८

- ६० गॉधी, मो०क०, 'धर्म—नीति', पृ० १०२
- ६१ उपर्युक्त, पृ० १०१
६२. उपर्युक्त, पृ० १०१
६३. मशरूवाला, किशोरवाला, 'गॉधी—विचार—दोहन', पृ० १८
- ६४ गॉधी, मो०क०, 'धर्म—नीति', पृ० ६६
६५. उपर्युक्त, पृ० ६६—१००
६६. उपर्युक्त, पृ० १००
- ६७ हिन्दी नवजीवन, पृ० १२३ १६२५
६८. 'ब्रह्मचर्य', भाग—१, सस्ता साहित्य मडल, नई दिल्ली पृ० १७
६९. गॉधी, मो०क०, 'आत्मकथा', पृ० ४३२
१००. ओशो, 'अस्वीकृति मे उठा हाथ', पृ० १८१
१०१. गॉधी, मो०क०, 'धर्म—नीति', पृ० १०४
१०२. उपर्युक्त, पृ० १०५
- १०३ उपर्युक्त, पृ० १०६
- १०४ यग इडिया, ६६ १६२८
१०५. गॉधी, मो०क०, 'धर्म—नीति', पृ० १०६
१०६. उपर्युक्त, पृ० ११४
१०७. उपर्युक्त, पृ० ११४
१०८. उपर्युक्त, पृ० ११५
१०९. उपर्युक्त, पृ० ११५
११०. ओशो, 'अस्वीकृति मे उठा हाथ', पृ० १८२
१११. गॉधी, मो०क०, 'धर्म—नीति', पृ० १२०
११२. उपर्युक्त, पृ० १२१
११३. हरिजन, १६ १६३५

११४. मशरूवाला, किशोरलाल, 'गॉंधी विचार दोहन, पृ० २१
११५. हरिजन, २६ ६ १६३५
११६. गॉंधी, मो०क०, 'मेरे सपनों का भारत', संग्राहक—आर०के० प्रभु, नवजीवन प्रकाशन  
अहमदाबाद, १९६६, पृ० १२८
११७. गॉंधी, मो०क०, 'धर्म—नीति', पृ० १३१
११८. उपर्युक्त, पृ० १३१—३२
११९. उपर्युक्त, पृ० १३२—३३
१२०. उपर्युक्त, पृ० १३३
१२१. उपर्युक्त, पृ० १३३—३४
१२२. उपर्युक्त, पृ० १३४
१२३. हरिजन, ११ २ १६३३
१२४. गॉंधी, मो०क०, 'धर्म—नीति', पृ० ११६—१७
१२५. 'यंग इंडिया, पृ० २६.७.१९२६
१२६. गॉंधी, मो०क०, 'धर्म—नीति', पृ० ११७
१२७. उपर्युक्त, पृ० ११८
१२८. हरिजन, ११ २.१६३३
१२९. दि मॉडर्न रिव्यू, अक्टूबर १९३५, पृ० ४१३
१३०. गॉंधी, मो०क०, 'हिन्दू धर्म', नवजीवन प्रकाशन, पृ० ३६७
१३१. गॉंधी, मो०क०, 'मेरे सपनों का भारत', पृ० २६३
१३२. सांस्कृत्यायन, राहुल', दिमागी गुलामी', किताब महल, इलाहाबाद, १९६८, पृ० ६
१३३. गॉंधी, मो०क०, 'धर्म—नीति', पृ० १२२—२३
१३४. उपर्युक्त, पृ० १२४
१३५. उपर्युक्त, पृ० १२५
१३६. हरिजन, ३० १ १९३७

१३७. हिन्दू धर्म, संपादक—भारतन् कुमारप्पा, नवजीवन प्रकाशन, पृ० ४२१
१३८. गौंधी, मो०क०, 'आत्मकथा', पृ० २०
१३९. हरिजन, २५ १ १९३६
१४०. यग इडिया, २१ ७ १९२१
१४१. हरिजन, २४ २ १९४०
१४२. उपर्युक्त
१४३. उपर्युक्त
१४४. शर्मा, रामविलास, "मानव सभ्यता का विकास", विनोद पुस्तक मंदिर, आगरा, १९५६, पृ० १४६—५० पर उद्धृत ।
१४५. उपर्युक्त, पृ० १५०
१४६. उपर्युक्त
१४७. मार्क्स, कार्ल, 'पूँजी', खण्ड—१, प्रगति प्रकाशन, मास्को, १९८७, नृ० ४२१
१४८. मार्क्स, कार्ल, 'गोथा कार्यक्रम की आलोचना', का० मार्क्स और फ्रे० एगेल्स, सकलित रचनाएँ, तीन खण्डों में, खण्ड—३, भाग—१ प्रगति प्रकाशन, मास्को, १९७७, नृ० २७
१४९. उपर्युक्त, पृ० १८
१५०. लेनिन, 'राज्य और क्रांति', समकालीन प्रकाशन, पटना, १९६८, पृ० ६७
१५१. मार्क्स, कार्ल, 'गोथा कार्यक्रम की आलोचना', 'उपर्युक्त', पृ० १८
१५२. मार्क्स, कार्ल और एगेल्स, फ्रेडरिक, 'कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणा—पत्र, समकालीन प्रकाशन, पटना, १९६८, पृ० ४४
१५३. साकृत्यायन, राहुल, 'मानव समाज', लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद १९६८, पृ० ३२ पर उद्धृत
१५४. मार्क्स और एगेल्स, 'कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणा—पत्र', पृ० ४६—४७
१५५. उपर्युक्त, पृ० ४६
१५६. एगेल्स, फ्रेडरिक, 'समाजवाद काल्पनिक तथा वैज्ञानिक', समकालीन प्रकाशन, पटना, १९६६, पृ० ८३—८४

१५७. हिन्दुस्तान, १६६२०००
१५८. एगेल्स, फ्रेडरिक, 'समाजवाद काल्पनिक तथा वैज्ञानिक', पृ० ८६
१५९. मार्क्स, कार्ल, 'उजरती श्रम और पूँजी' में एगेल्स की भूमिका, प्रगति प्रकाशन, मास्को, १६८५, पृ० ६
१६०. मार्क्स, कार्ल, 'उजरती श्रम और पूँजी', प्रगति प्रकाशन, मास्को, १६८५ पृ० १६
१६१. उपर्युक्त, पृ० ४६
१६२. मार्क्स, कार्ल, 'मजदूरी, दाम और मुनाफा', प्रगति प्रकाशन, मास्को १६८५, पृ० ६७
१६३. मार्क्स, कार्ल और एगेल्स, फ्रेडरिक, 'जर्मन विचारधारा', मार्क्स और एगेल्स, 'सकलित रचनाएँ', तीन खण्डों में, खण्ड-१, भाग-१, प्रगति प्रकाशन, मास्को, १६७६, पृ० ६०
१६४. मार्क्स, कार्ल और एगेल्स, फ्रेडरिक, 'कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणा पत्र' पृ० ५३
१६५. मार्क्स और एगेल्स, सकलित रचनाएँ, तीन खण्डों में, खण्ड-१, भाग-१, पृ० ६१
१६६. उपर्युक्त
१६७. हरिजन, ४४ १६३६
१६८. एगेल्स, फ्रेडरिक, 'ड्यूहरिंग मत-खण्डन', प्रगति प्रकाशन, मास्को, १६८५, पृ० ४६६
१६९. उपर्युक्त, पृ० ४६६
१७०. उपर्युक्त, पृ० ४७०
१७१. उपर्युक्त, पृ० ४७१
१७२. उपर्युक्त, पृ० ४७०-७१
१७३. एगेल्स, फ्रेडरिक, 'परिवार, निजी संपत्ति और राज्य की उत्पत्ति', प्रगति प्रकाशन, मास्को, १६८६, पृ० ८६
१७४. उपर्युक्त, पृ० ८६
१७५. उपर्युक्त, पृ० ८६ पर उद्धृत
१७६. मार्क्स और एगेल्स, 'कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणापत्र, पृ० ४८
१७७. उपर्युक्त, पृ० ५०
१७८. एंगेल्स, फ्रेडरिक, 'परिवार, निजी संपत्ति और राज्य की उत्पत्ति', पृ० ८६-८७



१७६. उपर्युक्त, पृ० १०१
१८०. मार्क्स और एंगेल्स, 'कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणापत्र', पृ० ५३
१८१. उपर्युक्त, पृ० ३०
१८२. उपर्युक्त, पृ० ४५
१८३. सपूर्णानन्द, 'समाजवाद', काशी विद्यापीठ, वाराणसी, १९४७, पृ० २०६-१०
१८४. एंगेल्स, फ्रेडरिक, 'परिवार, निजी संपत्ति और राज्य की उत्पत्ति', पृ० २०६-१०
१८५. उपर्युक्त, पृ० २१२
१८६. एंगेल्स, फ्रेडरिक, 'समाजवाद काल्पनिक तथा वैज्ञानिक', पृ० ८६
१८७. लेनिन, व्ला०इ०, 'राज्य और क्रांति', समकालीन प्रकाशन, पटना १९६८, पृ० ६६
१८८. उपर्युक्त, पृ० ६६

अध्याय — 4

*सामाजिक-राजनीतिक*

*परिवर्तन*

*की*

*प्रविधि*

## ४. सामाजिक-राजनीतिक परिवर्तन की प्रविधि

### गाँधीवादी प्रविधि

#### १. सत्याग्रह (Truth-force<sup>1</sup>)

(क) सत्याग्रह का अर्थ:- 'सत्याग्रह' शब्द 'सत्य' और 'आग्रह' इन दोनों शब्दों के संयोग से बना है, जिसका अर्थ है— सत्य पर डटे रहना। वस्तुतः भय तथा प्रलोभन से प्रभावित हुए बिना, स्वयं कष्ट सहन करते हुए केवल अहिंसात्मक उपायों की सहायता से सदैव सत्य पर दृढ़ रहना और मन, वचन तथा कर्म से उसी के अनुसार आचरण करना ही सत्याग्रह है।

गौतम बुद्ध के चार आर्य सत्यों की भांति सत्याग्रह के भी चार मूल सिद्धांत हैं, जिन पर सत्याग्रह का संपूर्ण दर्शन आधारित है। ये चार (४) सिद्धांत निम्नलिखित हैं<sup>२</sup> (१) यह निर्विवाद तथ्य है कि संसार में शोषण, अन्याय, अत्याचार आदि अनेक बुराईयाँ हैं, (२) इन सभी बुराईयों का निराकरण अत्यन्त आवश्यक है, क्योंकि इन्हें समाप्त किये बिना विश्व में सुख और शान्ति की कल्पना भी नहीं की जा सकती, (३) ये बुराईयाँ युद्ध तथा अन्य हिंसात्मक उपायों द्वारा कभी समाप्त नहीं हो सकती, क्योंकि हिंसा और अधिक तीव्र हिंसा को ही उत्पन्न करती है। विश्व का दीर्घकालीन इतिहास इस बात का साक्ष्य है कि युद्ध से और अधिक संघर्ष का तथा घृणा एवं प्रतिशोध से और अधिक घृणा तथा प्रतिशोध का ही जन्म होता है, (४) केवल आत्मपीडन तथा अन्य अहिंसात्मक उपायों द्वारा ही संसार से अन्याय, शोषण, अत्याचार आदि बुराईयों का अंत किया जा सकता है।

उल्लेखनीय है कि सत्याग्रह, निष्क्रिय प्रतिरोध से भिन्न है। सत्याग्रह में हिंसा, क्रोध, घृणा आदि के लिए कोई स्थान नहीं है। एक सत्याग्रही साध्य की सिद्धि के लिए कभी भी अनुचित साधन का प्रयोग नहीं करता। भले ही उसे अभीष्ट साधन द्वारा सफलता प्राप्त करने की संभावना हो। जैसा कि गाँधीजी ने सन् १९२२ में चौरी-चौरा काण्ड के बाद आंदोलन को वापस ले लिया था, जबकि आन्दोलन अपने चरम पर था। जबकि निष्क्रिय प्रतिरोध में शत्रु के मजबूत होने पर उदारता एवं विनम्रता का प्रदर्शन किया जाता है तथा उसके कमजोर पड़ते ही उस पर विभिन्न प्रकार का दबाव बनाना शुरू कर दिया जाता है और आवश्यकता पड़ने पर हिंसक कार्रवाई भी की जाती है। इसमें शत्रु के प्रति घृणा स्थायी भाव है। गाँधीजी ने सत्याग्रह को निष्क्रिय प्रतिरोध

से भिन्न ठहराते हुए कहा है कि “जिस प्रकार उत्तरी ध्रुव दक्षिणी ध्रुव से भिन्न है, उसी प्रकार सत्याग्रह निष्क्रिय प्रतिरोध से भिन्न है। परवर्ती की कल्पना दुर्बल के हथियार के रूप में की गयी है और इसमें शारीरिक शक्ति या हिंसा के प्रयोग का वर्जन नहीं है, जबकि पूर्ववर्ती की परिकल्पना सबलतम के हथियार के रूप में की गयी है, जिसमें किसी भी रूप या प्रकार की हिंसा निषिद्ध है।”

ध्यातव्य है कि गाँधीजी के विचार में सत्याग्रह कायर तथा दुर्बल व्यक्ति का हथियार नहीं है। सच्चा सत्याग्रही वही व्यक्ति हो सकता है जिसमें नैतिक तथा आध्यात्मिक बल हो और जो इस बल के आधार पर स्वेच्छया अधिकतम कष्ट सहन कर सके। सत्याग्रही पूर्णतः निर्भय होता है।

किन्तु, मेरे विचार में एक (निर्भय) सत्याग्रही न तो कायर होता है और न ही वीर। किन्तु वह असमर्थ व असहाय होता है। जहाँ निष्क्रिय प्रतिरोध करने वाला अनैतिक असमर्थ व्यक्ति होता है, वही सत्याग्रही नैतिक असमर्थ व्यक्ति होता है। यही दोनों में फर्क है।

## (ख) सत्याग्रह की मूलभूत मान्यताएँ

गाँधीजी के विचार में ये मान्यताएँ सत्याग्रह के लिए अनिवार्य हैं क्योंकि इन्हें स्वीकार किये बिना कोई भी व्यक्ति वास्तविक अर्थ में सत्याग्रही नहीं हो सकता। प्रथम मान्यता है ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास तथा उसके प्रति अखण्ड श्रद्धा। गाँधीजी स्वयं भी धर्मपरायण थे और उनका दृढ़ विश्वास था कि कोई भी नास्तिक वास्तव में सत्याग्रही नहीं हो सकता। इसका कारण स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि “सत्याग्रह के लिए मनुष्य का अहिंसा में दृढ़ विश्वास होना चाहिए। ईश्वर में अखण्ड श्रद्धा के बिना यह असंभव है। अहिंसा के अनुरूप आचरण करने वाला मनुष्य ईश्वर की शक्ति और कृपा के बिना कुछ नहीं कर सकता। इसके बिना उसमें क्रोध, भय तथा प्रतिशोध से मुक्त रहते हुए अपने आपको बलिदान कर देने का साहस उत्पन्न नहीं हो सकता।”

गाँधीजी यह मानते हैं कि ईश्वर की सत्ता और शक्ति में विश्वास किये बिना मनुष्य को अहिंसा की महान शक्ति का वास्तविक लाभ नहीं हो सकता। “सत्य और अहिंसा का यांत्रिक समर्थन किसी भी समय में छिन्न-भिन्न हो सकता है। जो ईश्वर की महान शक्ति के अस्तित्व को अस्वीकार करता है वह अनन्त शक्ति के प्रयोग से वंचित होकर सामर्थ्यहीन हो जाता है। वह उस जहाज की भाँति हो जाता है जो दिशासूचक यंत्र के अभाव में अपने गंतव्य की ओर अग्रसर नहीं

हो पाता और समुद्र में इधर-उधर भटकते हुए अन्ततः नष्ट हो जाता है।<sup>14</sup> इस प्रकार ईश्वर में श्रद्धा के बिना निर्भय न होने के कारण सत्याग्रह की सफलता असंभव है।

किन्तु, गाँधीजी का उक्त विचार अनुचित प्रतीत होता है क्योंकि एक नास्तिक भी क्रोध, भय तथा प्रतिशोध से मुक्त और निर्भय हो सकता है। बुद्ध और महावीर इसके ज्वलत दृष्टांत हैं। भगत सिंह ने मुस्कराते हुए फाँसी को गले लगा लिया।

द्वितीय मान्यता है मनुष्य की जन्मजात अच्छाई में सत्याग्रही का दृढ़ विश्वास। गाँधीजी का मानना है कि कोई मनुष्य चाहे कितना ही पतित क्यों न हो, उसके मन में स्नेह, मैत्री, उदारता, करुणा आदि सद्भावनाएँ सुषुप्तावस्था में अवश्य विद्यमान रहती हैं जिन्हें उसके प्रति सद् व्यवहार द्वारा जागृत किया जा सकता है। इसी कारण वे कहा करते थे कि हमें पाप से घृणा करनी चाहिए, पापी से नहीं।

तृतीय मान्यता है सत्य और अहिंसा की शक्ति में सत्याग्रही का अटूट विश्वास। गाँधीजी का कथन है, “मैं इस बात को स्वतः सिद्ध सत्य मानता हूँ कि सच्ची अहिंसा विरोधी को प्रभावित करने में कभी असफल नहीं हो सकती। यदि वह असफल होती है तो वह अपूर्ण है।<sup>15</sup> अपनी इसी धारणा के कारण गाँधीजी ने चौरी-चौरा काण्ड के बाद सत्याग्रह आन्दोलन को स्थगित कर दिया था। उन्हें लगा कि जनता सत्य और अहिंसा के महत्व को भली-भाँति नहीं समझ सकी है।

चतुर्थ मान्यता है सत्याग्रही की आत्मशुद्धि। सत्याग्रही को अत्याचार एवं शोषण के विरुद्ध संघर्ष में स्वयं ईर्ष्या, घृणा, क्रोध आदि बुराइयों से मुक्त होना चाहिए तभी वह अपने विपक्षी को प्रभावित कर सकता है, अन्यथा नहीं।

## (ग) सत्याग्रह का उद्देश्य और प्रभाव

गाँधीजी का कथन है कि केवल समाज के कल्याण के लिए ही इसका प्रयोग किया जाना चाहिए, अपने व्यक्तिगत लाभ अथवा स्वार्थ के लिए नहीं। अपने व्यक्तिगत हित के लिए किया गया अहिंसात्मक प्रतिरोध वास्तव में सत्याग्रह नहीं है, क्योंकि वह सत्याग्रह के मूल उद्देश्य—सामाजिक कल्याण—की उपेक्षा करता है। इस उद्देश्य की प्राप्ति के लिए आत्मशुद्धि के बाद अपने विपक्षी का हृदय परिवर्तन करना जरूरी है ताकि वह बुराई को छोड़कर अच्छाई को ग्रहण कर सके और मानवता के विकास में अपना अमूल्य योगदान दे सके।

किन्तु, “यदि सत्याग्रही इसके लिए तर्क बुद्धि का सहारा ले तो वह इसमें सफल नहीं हो

सकता। क्योंकि हृदय परिवर्तन के लिए हृदय को प्रभावित करना जरूरी है, जो कि दुःख से ही प्रभावित होता है।<sup>१९</sup> लेकिन इस दुःख का प्रदर्शन करना गाँधीजी नितान्त अनुचित मानते हैं।

यहाँ उल्लेखनीय है कि गाँधीजी सत्याग्रह के प्रभाव को केवल सभ्य और शिष्ट विरोधी तक ही सीमित नहीं मानते बल्कि वे कठोर से कठोर अपराधी को भी सत्याग्रह द्वारा सन्मार्ग पर लाने का दावा करते हैं। उन्होंने स्पष्ट कहा है कि “जब आप किसी चोर अथवा हत्यारे द्वारा प्रतिरोध का सामना करते हैं तभी आपकी अहिंसा की परीक्षा होती है। सभ्य लोगों के बीच में रहते हुए आपके आचरण को अहिंसात्मक नहीं कहा जा सकता।” गाँधीजी का विचार है कि अन्याय और शोषण पर आधारित सामाजिक व्यवस्था के फलस्वरूप ही अपराध का जन्म होता है, अतः हमें अपराधी को दण्ड देने के स्थान पर इस व्यवस्था में सुधार करना चाहिए।

## (घ) सत्याग्रह के विभिन्न रूप

(१) असहयोग :- गाँधीजी का मत है कि जो सरकार अन्याय पूर्ण तथा अनैतिक कानून बनाए और जनता पर अत्याचार करे उसके साथ पूर्णतः असहयोग करना जनता का कर्तव्य हो जाता है। जनता को उसे कोई कर अथवा शुल्क नहीं देना चाहिए और उसके कार्य में किसी प्रकार की सहायता नहीं करनी चाहिए। गाँधीजी ने १९२० में असहयोग आन्दोलन शुरू किया था।

(२) सविनय अवज्ञा :- यदि कोई अनुचित व अन्यायपूर्ण कानून का निर्माण करती है तो जनता को अहिंसात्मक तरीके से उसका उल्लंघन करना चाहिए। गाँधीजी ने १९३० में नमक कानून का उल्लंघन किया था।

(३) उपवास :- गाँधीजी ने उपवास को सत्याग्रह का आग्नेय अस्त्र<sup>२०</sup> कहा है जो उनके विचार में कभी भी निष्फल नहीं हो सकता। परन्तु उपवास का उद्देश्य केवल विरोधी को प्रभावित करना ही नहीं है, स्वयं सत्याग्रही की आत्मशुद्धि भी है। उपवास द्वारा अपने आपको कष्ट देकर सत्याग्रही स्वयं अपने दोषों तथा अपनी भूलों का परिमार्जन करता है। इसके अतिरिक्त वह दूसरों की भूलों के लिए भी स्वयं उपवास करता है जिससे उन्हें अपनी भूलों को सुधारने की प्रेरणा प्राप्त हो। गाँधीजी ने मई १९३३ के अपने २१ दिवसीय उपवास को ‘आत्मपरिष्कार के लिए हृदय की प्रार्थना’ कहा था। इन्होंने जीवन में अनेक उपवास किये।

(४) धरना :- जब तक माँग पूरी नहीं होती तब तक एक ही आसन पर भूखे बैठे रहने को धरना कहा जाता है। गाँधीजी ने शराब, अफीम तथा विदेशी कपड़े की दुकानों के सामने शांतिपूर्ण

धरना देने का समर्थन किया था। किन्तु घर अथवा कार्यालय में किसी व्यक्ति को घेर लेना और उसकी दैनिक क्रियाओं को अवरुद्ध करना गान्धीजी बहुत निन्दनीय मानते थे क्योंकि यह अहिंसात्मक धरना नहीं है।

(५) **हडताल** :-अन्याय और शोषण के विरुद्ध कुछ विशेष परिस्थितियों में सामूहिक रूप से अहिंसात्मक हडताल भी कर सकते हैं। किन्तु इसका उद्देश्य समाज का व्यापक कल्याण ही होना चाहिए, किसी एक व्यक्ति अथवा छोटे से समुदाय का हित नहीं। पुनः हडताल पूर्णतः ऐच्छिक होनी चाहिए और इसके लिए श्रमिकों पर किसी प्रकार का दबाव नहीं डाला जाना चाहिए।

(६) **सामाजिक बहिष्कार** :-कुछ विशेष परिस्थितियों में गान्धीजी सत्याग्रह के अनुरूप सामाजिक बहिष्कार का भी समर्थन करते हैं। इस अवधि में उसे कुछ विशेष सुविधाओं तथा अधिकारों से वंचित किया जा सकता है, जैसे—सामूहिक उत्सवों में निमन्त्रित न करना, उपहारों का आदान-प्रदान न करना, उसके आमोद-प्रमोद में भाग न लेना आदि। पर सामाजिक बहिष्कार के नाम पर किसी व्यक्ति अथवा समुदाय को भोजन, पानी, वस्त्र, मकान, चिकित्सा आदि अनिवार्य आवश्यकताओं की पूर्ति के साधनों से वंचित करना और निरंतर अपमान या बदनामी करना गान्धीजी अक्षम्य अपराध मानते हैं।

(७) **हिजरत** :- स्थायी निवास-स्थान को अथवा देश को छोड़कर चला जाना हिजरत कहलाता है। गान्धीजी का मत है कि अत्याचारी शासक के विरोध स्वरूप उसके राज्य को छोड़कर अन्यत्र चला जाना चाहिए। बम्बई सरकार के अन्याय के कारण गान्धीजी ने १९२८ में बारदोली के किसानों को हिजरत की सलाह दी थी तथा वे बड़ौदा राज्य में चले गए थे। इसी प्रकार, १९३६ में गान्धीजी ने जूनागढ़ और विट्ठलगढ़ के सत्याग्रहियों को गृहत्याग की सम्मति दी थी।

## (च) सत्याग्रह और प्रजातंत्र

गान्धीजी ने सत्याग्रह का प्रयोग चाहे दक्षिण-अफ्रीका में किया हो, चाहे भारत में, दोनों ही जगह इसका प्रयोग विदेशी शासन के अतर्गत किया गया। उन्हें स्वराज्य में इसका प्रयोग करने का अवसर नहीं मिला। इसलिए यह एक विचारणीय प्रश्न है कि गान्धीजी की दृष्टि में प्रजातांत्रिक स्वराज्य में सत्याग्रह की क्या भूमिका है? अथवा प्रजातंत्र में सत्याग्रह करना कहाँ तक उचित है?

कुछ लोगों के अनुसार प्रजातंत्र में सत्याग्रह का प्रयोग नहीं होना चाहिए। इनमें श्री

धरना देने का समर्थन किया था। किन्तु घर अथवा कार्यालय में किसी व्यक्ति को घेर लेना और उसकी दैनिक क्रियाओं को अवरुद्ध करना गाँधीजी बहुत निन्दनीय मानते थे क्योंकि यह अहिंसात्मक धरना नहीं है।

(५) **हडताल** :-अन्याय और शोषण के विरुद्ध कुछ विशेष परिस्थितियों में सामूहिक रूप से अहिंसात्मक हडताल भी कर सकते हैं। किन्तु इसका उद्देश्य समाज का व्यापक कल्याण ही होना चाहिए, किसी एक व्यक्ति अथवा छोटे से समुदाय का हित नहीं। पुनः हडताल पूर्णतः ऐच्छिक होनी चाहिए और इसके लिए श्रमिकों पर किसी प्रकार का दबाव नहीं डाला जाना चाहिए।

(६) **सामाजिक बहिष्कार** :-कुछ विशेष परिस्थितियों में गाँधीजी सत्याग्रह के अनुरूप सामाजिक बहिष्कार का भी समर्थन करते हैं। इस अवधि में उसे कुछ विशेष सुविधाओं तथा अधिकारों से वंचित किया जा सकता है, जैसे—सामूहिक उत्सवों में निमंत्रित न करना, उपहारों का आदान—प्रदान न करना, उसके आमोद—प्रमोद में भाग न लेना आदि। पर सामाजिक बहिष्कार के नाम पर किसी व्यक्ति अथवा समुदाय को भोजन, पानी, वस्त्र, मकान, चिकित्सा आदि अनिवार्य आवश्यकताओं की पूर्ति के साधनों से वंचित करना और निरंतर अपमान या बदनामी करना गाँधीजी अक्षम्य अपराध मानते हैं।

(७) **हिजरत** :-स्थायी निवास—स्थान को अथवा देश को छोड़कर चला जाना हिजरत कहलाता है। गाँधीजी का मत है कि अत्याचारी शासक के विरोध स्वरूप उसके राज्य को छोड़कर अन्यत्र चला जाना चाहिए। बम्बई सरकार के अन्याय के कारण गाँधीजी ने १९२८ में बारदोली के किसानों को हिजरत की सलाह दी थी तथा वे बड़ौदा राज्य में चले गए थे। इसी प्रकार, १९३६ में गाँधीजी ने जूनागढ़ और विट्ठलगढ़ के सत्याग्रहियों को गृहत्याग की सम्मति दी थी।

## (च) सत्याग्रह और प्रजातंत्र

गाँधीजी ने सत्याग्रह का प्रयोग चाहे दक्षिण—अफ्रीका में किया हो, चाहे भारत में, दोनों ही जगह इसका प्रयोग विदेशी शासन के अतर्गत किया गया। उन्हें स्वराज्य में इसका प्रयोग करने का अवसर नहीं मिला। इसलिए यह एक विचारणीय प्रश्न है कि गाँधीजी की दृष्टि में प्रजातांत्रिक स्वराज्य में सत्याग्रह की क्या भूमिका है? अथवा प्रजातंत्र में सत्याग्रह करना कहाँ तक उचित है?

कुछ लोगों के अनुसार प्रजातंत्र में सत्याग्रह का प्रयोग नहीं होना चाहिए। इनमें श्री



बलराज पुरी प्रमुख है। इन्होंने प्रजातांत्रिक शासन में सत्याग्रह की प्रक्रिया को अवैध और अनुचित बताते हुए कहा है कि “प्रजातंत्र की शक्ति किसी समस्या के सवैधानिक तरीके से समाधान ढूँढने में है। यदि सवैधानिक साधनों को छोड़कर हम कोई ऐसा साधन ढूँढते हैं जिसमें समस्या का समाधान सीधे अपने हाथों में ले लेते हैं चाहे वह हिंसक हो या अहिंसक—दोनों परिस्थितियों में इससे प्रजातंत्र की शक्ति क्षीण होती है।”<sup>10</sup>

आगे श्री बलराज पुरी कहते हैं कि “प्रजातांत्रिक शासन व्यवस्था में विवेक और संख्या बहुत ही महत्वपूर्ण हैं। परन्तु जब साक्षात् अहिंसक कार्यों के द्वारा सवैधानिक प्रजातांत्रिक प्रक्रियाओं को अपने हाथ में ले लेते हैं तो यहाँ पर विवेक और बहुसंख्या के आधार पर आत्मपीडन और दया औचित्य का आधार बन जाते हैं। इस साधन को हिंसक साधन की तुलना में भले ही अच्छा कहा जाये, परन्तु यह सवैधानिक साधनों की तुलना में बहुत ही कम प्रजातांत्रिक है।”<sup>11</sup>

श्री बलराज पुरी का निष्कर्ष है कि “वास्तविक प्रजातंत्र, वास्तविक क्रांति और वास्तविक अहिंसा वास्तव में एक—दूसरे से अवियोज्य हैं।”<sup>12</sup>

यदि हम भारत में स्वतंत्रता प्राप्ति के बाद के सत्याग्रह के इतिहास को देखें तो हम यही पायेंगे कि कुछ को छोड़कर लगभग सभी क्षुद्र स्वार्थ से प्रेरित तथा आम जनता को दिग्भ्रमित करने वाले थे। हर ऐसा—गैरा व्यक्ति अपनी नाजायज माँगों के लिए भी हड़ताल, उपवास, आत्मदाह एवं आत्महत्या की धमकी देने लगता है। प्रत्येक छोटी—छोटी एवं महत्वहीन माँगों के लिए इसका इतना अधिक दुरुपयोग हुआ है कि यह अपना महत्व खो चुका है। अब आम जनता इसके प्रति उदासीन हो गई है। जनता यह समझने लगी है कि सत्याग्रह का प्रयोग, नेता जनता के हित में नहीं बल्कि अपने हित में करता है। जनता तो मोहरा है। इस दृष्टि से हम देखें तो प्रजातांत्रिक शासन में सत्याग्रह का प्रयोग अनुचित है।

किन्तु, इससे सत्याग्रह अनुपयोगी नहीं हो जाता। भ्रष्ट एवं जालिम सरकार तथा प्रशासन में सत्याग्रह सदैव एक प्रबल हथियार के रूप में रहेगा। गाँधीजी द्वारा आविष्कृत सत्याग्रह का सफलतापूर्वक उपयोग करने के लिए हमें गाँधी नहीं तो गाँधीजी जैसा अवश्य बनना पड़ेगा। गाँधीजी ने सत्याग्रह छेड़ने के पूर्व सत्याग्रही के लिए कुछ आवश्यक नियम बताये हैं। उन्होंने कहा है कि “चूँकि सत्याग्रह सीधी कार्रवाई के अत्यन्त बलशाली उपायों में से एक है। इसलिए सत्याग्रह का आश्रय लेने से पहले और सब उपाय आजमा कर देख लेता है। इसके लिए वह

सदा और निरन्तर सत्ताधारियों के पास जायेगा, लोकमत को प्रभावित और शिक्षित करेगा, जो उसकी सुनना चाहते हैं उन सबके सामने अपना मामला शान्ति और ठंडे दिमाग से रखेगा और जब ये सब उपाय वह आजमा चुकेगा तभी सत्याग्रह का आश्रय लेगा। परन्तु जब उसे अन्तर्नाद की प्रेरक पुकार सुनाई देती है और वह सत्याग्रह छेड़ देता है तब वह अपना सब-कुछ दौंव पर लगा देता है और पीछे कदम नहीं हटाता।”<sup>13</sup>

अत स्पष्ट है कि सत्याग्रह की प्रासंगिकता जनता द्वारा बहुमत से चुनी हुई सरकार में भी रहेगी, यदि उसका भ्रष्ट प्रशासन जनभावनाओं एवं आकांक्षाओं का आदर न करती हो। इसे स्वीकारते हुए **गान्धीजी** ने हटर-कमेटी के सामने कहा था कि “मैं सत्याग्रह की अनिवार्यता आने वाली जवाबदेह सरकार में भी मानता हूँ।”<sup>14</sup> “मैं कल्पना कर सकता हूँ कि स्वराज्य में भी कुछ बाते ऐसी आ सकती हैं जहाँ सत्याग्रह की आवश्यकता पड़े।”<sup>15</sup>

कुछ विशेष परिस्थितियों में प्रजातंत्र में सत्याग्रह की उपयोगिता को स्वीकारते हुए आचार्य नरेन्द्रदेव ने कहा है कि “हमारी राय में प्रजातंत्र के लिए कभी-कभी सत्याग्रह का सहारा लेना उड़ता है। विद्रोह कहकर उसकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। यदि हिंसा का प्रयोग रोकना है तो शान्तिमय सत्याग्रह के अधिकार को कभी भी नहीं छीनना चाहिए। अधिकारियों को अपने कर्तव्य का ज्ञान कराने के लिए और उनकी सुस्ती दूर करने के लिए यह एक उत्तम उपाय है। हम विनयपूर्वक कहना चाहते हैं कि स्वराज्य के स्थापित होने पर भी इसका अधिकार रहना चाहिए।”<sup>16</sup>

**२. रचनात्मक कार्यक्रम** गान्धीजी का सत्याग्रह सिर्फ अन्याय, शोषण एवं दमन का प्रतिकार करने तक ही सीमित नहीं था वह सिर्फ निषेधात्मक नहीं था, बल्कि उसका एक भावात्मक पक्ष भी था जिसके द्वारा गान्धीजी समाज के जीवन में मूलभूत परिवर्तन करना चाहते थे। इसे उन्होंने ‘रचनात्मक कार्यक्रम’ नाम दिया है। गान्धीजी ने इसे “पूर्ण स्वराज्य या मुकम्मल आजादी को हासिल करने का सच्चा और अहिंसक रास्ता”<sup>17</sup> माना है। पूर्ण स्वराज्य का मतलब उनकी दृष्टि में सिर्फ अंग्रेजी दासता से ही मुक्त होना नहीं है, बल्कि अपने देश का सामाजिक, राजनीतिक, आर्थिक, शैक्षिक, सांस्कृतिक एवं नैतिक दृष्टि से सर्वांगीण विकास करना है। इसका लक्ष्य सर्वोदय है। गान्धीजी ने सत्याग्रह एवं रचनात्मक कार्यक्रम को परस्पर पूरक मानते हुए लिखा है कि “सविनय कानून-भंग या सत्याग्रह, फिर वह सामूहिक हो या व्यक्तिगत, रचनात्मक कार्य का सहायक है और वह सशस्त्र विद्रोह का स्थान भली-भाँति ले सकता है। सत्याग्रह में तालीम का अर्थ है, रचनात्मक कार्य।”<sup>18</sup>

रचनात्मक कार्यक्रम के बिना अपने सत्याग्रह को अपूर्ण ही नहीं, अपितु व्यर्थ भी मानते हुए गाँधीजी ने कहा है कि “रचनात्मक कार्यक्रम के समर्थन के बिना सविनय अवज्ञा एक अपराध और शक्ति का अपव्यय है। जो रचनात्मक कार्यक्रम में विश्वास नहीं करता उसके मन में करोड़ों भूखे लोगो के लिए कोई सहानुभूति नहीं है। जिसके मन में सहानुभूति का अभाव है, वह अहिंसात्मक संघर्ष नहीं कर सकता।”<sup>१६</sup>

उल्लेखनीय है कि गाँधीजी जनता की सेवा के लिए अपने रचनात्मक कार्य को राजनीतिक कार्य की अपेक्षा कहीं अधिक महत्व देते थे क्योंकि वे इसे राजनीति की बुनियाद समझते थे। राजनीति में उनका प्रवेश सिर्फ इसलिए था कि सामाजिक कार्य को बिना व्यवधान के सम्पन्न किया जा सके। गाँधीजी ने लिखा है कि “मेरा समाज—सुधार सबंधी कार्य राजनीतिक कार्य की अपेक्षा किसी भी रूप में कम महत्वपूर्ण नहीं है। तथ्य तो यह है कि जब मैंने देखा कि कुछ सीमा तक राजनैतिक कार्य के बिना मेरा सामाजिक कार्य असंभव है तभी मैंने राजनीतिक कार्य करना आरंभ किया और वह भी केवल उसी सीमा तक जिस सीमा तक वह मेरे सामाजिक कार्य में सहायक हो सकता था। इसलिए मैं यह स्वीकार करता हूँ कि समाज सुधार का कार्य ..  
.. विशुद्ध राजनैतिक कार्य की अपेक्षा मुझे सैकड़ों गुणा अधिक प्रिय है।”<sup>१७</sup>

गाँधीजी ने ‘रचनात्मक कार्यक्रम—उसका रहस्य और स्थान’ नामक पुस्तिका में १८ रचनात्मक कार्यक्रमों की सूची दी है। किन्तु उन्होंने पूर्णता का दावा नहीं किया है और भविष्य में महत्व के कार्यक्रमों को जोड़ लेने की सलाह पाठकों को दी है। श्री जीवणजी देसाई द्वारा गो—सेवा को भी इसमें शामिल कर लेने के आग्रह पर उन्होंने १६.१.१९४६ को लिखे पत्र में ‘पशु—सुधार’ के नाम से इसे अगले संस्करण में जोड़ने की सहमति दी थी। इस प्रकार रचनात्मक कार्यक्रम के कम से कम १९ अंग हैं—१ सांप्रदायिक एकता, २ अस्पृश्यता—निवारण, ३ शराबबन्दी, ४ खादी, ५ अन्य ग्रामोद्योग, ६ गाँवों की सफाई, ७ नई या बुनियादी शिक्षा, ८ प्रौढ शिक्षा, ९ स्त्रियों की उन्नति, १० स्वास्थ्य के नियमों की शिक्षा, ११ मातृभाषा प्रेम, १२ राष्ट्रभाषा का प्रचार, १३ आर्थिक समानता, १४ किसानों को संगठित करना, १५ मजदूरों को संगठित करना, १६ आदिवासियों का सुधार, १७ कुष्ठ रोगियों की सेवा, १८ विद्यार्थियों को संगठित करना, १९ पशु—सुधार।

इस कार्यक्रम में सामाजिक जीवन के सभी क्षेत्र समाहित हो गये हैं। इनमें से अधिकांश का प्रसंगवश वर्णन विगत अध्यायों में हो चुका है। इसलिए दुबारा वर्णन करना अनावश्यक है।

का स्थान दूसरा शासक वर्ग लेता है और राज्य के एक प्रकार की जगह दूसरा प्रकार प्रकट होता है। सामाजिक क्रान्ति पुराने उत्पादन संबंधों का उन्मूलन कर देती है, नये उत्पादन संबंधों का प्रवेश कराती है और सामाजिक मतों एवं संस्थाओं में आमूल परिवर्तन करती है।

राज्य सत्ता किसी भी सामाजिक क्रान्ति का मूल प्रश्न है। पुराना प्रतिगामी वर्ग कभी भी स्वेच्छा से अपना राजपाट नहीं छोड़ता और जब तक राज्य सत्ता पुराने वर्ग के हाथों में बनी रहती है लुप्तप्राय तथा पुराने ढंग की व्यवस्था सुरक्षित रहती है तथा समाज के विकास के समूचे प्रवाह को प्रभावित करती रहती है। इसलिए नये उत्पादन संबंधों को लाने के लिए प्रगतिशील वर्ग के लिए राज्य-सत्ता प्राप्त करना आवश्यक है।

#### (क) क्रान्ति के वस्तुगत कारक

क्रान्तियों किसी भी समय व्यक्तियों अथवा जनसमूहों की आकांक्षाओं एवं इच्छाओं मात्र से नहीं होती, बल्कि इसके लिए कुछ वस्तुगत परिस्थितियाँ मौजूद होनी चाहिए। मार्क्स ने 'अर्थनीति की समीक्षा में योगदान' नामक पुस्तक की भूमिका में लिखा था कि "अपने विकास की एक खास मजिल में भौतिक उत्पादक शक्तियाँ उन विद्यमान उत्पादन संबंधों के साथ टकराने लगती हैं जिनके अंतर्गत वे अभी तक काम कर रही थी। ये संबंध, जो पहले उत्पादक शक्तियों के विकास के रूप थे, अब उनके पाँव की बेड़ियाँ बन जाते हैं। उसी समय सामाजिक क्रान्ति का युग आरम्भ होता है।" अर्थात् नयी उत्पादक शक्तियों और पुराने उत्पादन संबंधों की टक्कर ही सामाजिक क्रान्ति की वस्तुगत आर्थिक बुनियाद है।

अर्थव्यवस्था के क्षेत्र में होने वाला संघर्ष अपरिहार्य रूप से राजनीतिक संघर्ष को जन्म देता है। इससे क्रान्ति की राजनैतिक परिस्थितियों का निर्माण होता है। दोनों के कुल योग को 'क्रान्तिकारी परिस्थिति' कहते हैं। लेनिन की दृष्टि में ये निम्नांकित तीनों हैं—

१ एक ओर शासक वर्गों के लिए पुराने ढंग से रहना और हुकूमत करना असंभव हो जाना (ऊपर से सकट) और दूसरी ओर उत्पीड़ित वर्गों का विक्षोभ जो पुराने ढंग से रहना नहीं चाहते (नीचे से सकट) लेनिन ने लिखा है—“क्रान्ति राष्ट्रव्यापी सकट के बिना असंभव है।”

२ उत्पीड़ित वर्गों की गरीबी और मुसीबतों का चरमावस्था में पहुँच जाना।

३. शांतिकाल में बिना किसी शिकवे-शिकायत के लुटते रहने वाले जनसमुदायों की गतिविधियों में उपरोक्त कारणों से भारी वृद्धि।

उपर्युक्त सूचको मे से किसी की भी अनुपरिस्थिति का अर्थ यह होता है कि क्रान्तिकारी परिस्थिति विद्यमान नहीं है अथवा अभी तक परिपक्व नहीं हुई है।

आलोचको का तर्क है कि चूँकि पूँजीवादी देशो मे १०० अथवा ५० वर्ष पहले की तुलना मे मजदूर वर्ग का जीवन बेहतर हो गया है, (दरअसल ऐसा इसलिए हो पाया है कि मजदूर वर्ग पूँजीपति वर्ग से अपनी अनेक आर्थिक शिकायतों को दूर करवा कर अपने संघर्षों के माध्यम से कुछ रियायते ले पाने मे सफल हुआ है) इसलिए क्रान्तिकारी स्थिति की तथा परिणामस्वरूप क्रान्ति की प्रमुख वस्तुगत आधारशिला नष्ट हो गयी है।

किन्तु, उक्त मत से सहमत होना जल्दबाजी होगी। कम्युनिस्ट उस स्थिति को प्राप्त करना चाहते है जिसमे कोई व्यक्ति पूँजी के बल पर दूसरो के श्रम पर अधिकार न जमा सके। जबकि पिछले १००-५० वर्षों मे सम्पन्न और दरिद्र, मुट्ठी भर धनपतियो एव बहुसंख्यक कामगारो के बीच की खाई सँकरी होने के बजाय और अधिक चौड़ी ही हुई है। १९७० के दशक के दौरान अमेरिका मे व्यापारिक घरानो के मुनाफे मे ५० प्रतिशत वृद्धि हुई जबकि मजदूरों की वास्तविक आमदनी मे २० प्रतिशत गिरावट आयी है। आज भी अमेरिका की एक तिहाई जनसंख्या निर्धनता रेखा से नीचे है। और कुछ अरबपति चन्द्रमा पर सैर करने के लिए होटलो मे कमरे की अग्रिम बुकिंग करवा रहे है। अमेरिका के बिलगेट्स विश्व के सबसे अमीर व्यक्ति है। जब अमेरिका मे यह स्थिति है तो यूगांडा, सोमालिया, भारत, बांग्लादेश, नेपाल आदि देशो की स्थिति का हम सहज ही अनुमान कर सकते है। वहाँ तो प्रत्येक वर्ष कुपोषण एव भुखमरी से लाखो मौते हो रही है।

पुन निर्धनता एक सापेक्षिक अवधारणा है। देश व काल के अनुसार निर्धनता-सूचकांक में अंतर होता जाता है। जो अमेरिका मे निर्धन है, वह भारत की दृष्टि से सम्पन्न हो सकता है। निर्धन होना अपने आपमे हीनता का कोई पर्याप्त कारण नहीं है क्योकि यदि ऐसा होता तो महात्मा बुद्ध राज-पाट का त्याग क्यो करते? कबीर क्यो कहते कि मन लगा मेरा यार फकीरी मे। लेकिन जनसाधारण जब अपने से ऊपर किसी को देखता है, ज्यादा अमीर, ज्यादा सुंदर इत्यादि तो वह कमी का अनुभव करता है और जब एक अमीर अभिमानवश उसका प्रदर्शन करता है, निर्धन को तुच्छ समझकर उसकी उपेक्षा करता है, तो निर्धन के मन में अमीर के प्रति ईर्ष्या, द्वेष, क्रोध इत्यादि दुर्भावनाओ का उदय होता है। ध्यातव्य है कि एक अमीर जब गरीबों के प्रति करुणावान होता है, तब वह उनकी ईर्ष्या का विषय नहीं बनता। इस प्रकार हम देखते हैं कि

अमीर एव गरीब के बीच की खाई सामान्यतः सामाजिक समरसता को नष्ट करती है और अनेक सामाजिक विकृतियों को जन्म देती है। मार्क्स ने दिखाया है कि यह पूँजीवादी व्यवस्था समाज के सभी क्षेत्रों—राजनीति, धर्म, परिवार, शिक्षा, कानून, आदि—को बुनियादी रूप से विकृत कर रही है। इसीलिए आज भी क्रान्ति की आवश्यकता बनी हुई है। वे समाज में आमूल परिवर्तन चाहते हैं ताकि बुराइयों का समूल नाश किया जा सके। मार्क्स के शब्दों में, “कम्युनिष्ट क्रान्ति सम्पत्ति के परम्परागत संबंधों को जड़ से उखाड़ देती है, फिर इसमें आश्चर्य क्या कि इस क्रान्ति के विकास का मतलब है समाज के परम्परागत विचारों से आमूल सबंध विच्छेद?”<sup>२१</sup>

### (ख) क्रान्ति के आत्मगत कारक

लेकिन प्रत्येक क्रान्तिकारी परिस्थिति का परिणाम क्रान्ति हो, ऐसी बात नहीं होती। रूस में १८५६ से १८६१ तक क्रान्तिकारी परिस्थिति रही, पर कोई क्रान्ति नहीं हुई। क्रान्तिकारी परिस्थिति का परिपक्व होना सिर्फ विजयी क्रान्ति की सभावना पैदा करता है। किन्तु इस सभावना को वास्तविकता में परिणत करने के लिए आत्मगत (मनोगत) तत्व का भी परिपक्व होना आवश्यक है। क्योंकि लेनिन कहते हैं कि पूँजीवादी व शोषक सरकार जर्जर होने पर भी खुद कभी नहीं ‘धराशायी’ होगी, बल्कि उसे ‘धकेलकर’ धराशायी करना होगा। इसके लिए तीन चीजें जरूरी हैं— १ राजनीतिक रूप से सचेत तथा संगठित मजदूर वर्ग, २. विश्वसनीय सहयोगी और ३ अनुभव तथा संघर्ष में तपी हुई कम्युनिस्ट पार्टी का नेतृत्व।

निष्कर्षतः सामाजिक क्रान्ति के लिए ‘वस्तुगत’ एव ‘आत्मगत’ दोनों ही कारकों की उचित अनुपात में आवश्यकता है।

किन्तु, कुछ वामपंथी (ट्राट्स्कीवादियों से लेकर अराजकतावादियों तक तथा अपराधी आतंकवादियों तक) इस मान्यता को आधार बनाकर काम कर रहे हैं कि क्रान्ति कभी और किन्हीं भी परिस्थितियों में सम्पन्न की जा सकती है। बस, जिस चीज की जरूरत है वह है एक जुझारू समझ-बूझ वाले समूह की, जोकि लड़ाई का आह्वान कर सके। पर क्रान्ति की गलत व्याख्या करके ‘वामपंथी’ आतंकवाद से लड़ने के नाम पर सरकार को उसे कुचलने का मौका दे रहे हैं तथा इस प्रकार सर्वहारा के हित के विरुद्ध कार्य कर रहे हैं।

(ग) समाजवादी क्रान्ति:- सामाजिक क्रान्तियों की विशिष्टता उनके चरित्र तथा प्रेरक शक्तियों से उजागर होती है। क्रान्ति का स्वरूप उस वर्ग पर जो सत्ता ग्रहण करता है और उन उत्पादन संबंधों पर जो उस क्रान्ति के फलस्वरूप स्थापित होते हैं, निर्भर करता है। इस प्रकार,

पूँजीवाद द्वारा सामतवाद को विस्थापित करने वाली क्रान्ति सामत-विरोधी, पूँजीवादी क्रान्ति होती है। इसके बावजूद एक से चरित्र वाली क्रान्तियों की अलग-अलग उत्प्रेरक शक्तियाँ हो सकती हैं। जैसे-पूँजीवाद के उत्थान-काल में (१७वीं सदी से १९वीं सदी के पूर्वार्द्ध तक) पश्चिम (फ्रांस, जर्मनी आदि) में होने वाली क्रान्तियों का नेतृत्व पूँजीपति वर्ग ने किया तथा उसके उत्प्रेरक किसान, शहरी मध्यवर्ग और भूणावरथा में सर्वहारा वर्ग थे। जबकि साम्राज्यवाद के युग की पूँजीवादी क्रान्तियाँ प्रायः प्रबल जनतांत्रिक स्वरूप ग्रहण करती हैं। उदा०-रूस में १९०५-१९०७ की क्रान्ति और फरवरी १९१७ की क्रान्ति।

लेकिन समाजवादी क्रान्ति हर प्रकार की पूर्ववर्ती सामाजिक क्रान्ति से सर्वथा भिन्न होती है। पहली बात तो यह है कि इससे पहले की किसी क्रान्ति का लक्ष्य शोषण का खात्मा नहीं था। पहले की सभी क्रान्तियों ने केवल शोषण के रूप को सशोधित किया। पर समाजवादी क्रान्ति सदा के लिए हर शोषण का अंत कर देती है और वर्गविहीन समाज के निर्माण के युग का सूत्रपात करती है। किन्तु उल्लेख्य है कि समाजवाद में कुछ न कुछ शोषण अवश्य रह जायेगा क्योंकि “यह पूँजीवादी समाज से उदित हो रहा है और इस कारण जो आर्थिक नैतिक तथा बौद्धिक हर मायने में अभी भी उस पुराने समाज की छाँपे लिए हुए हैं, जिसके गर्भ से वह निकला है।”<sup>३६</sup>

दूसरे, पहले की क्रान्तियों को नये अर्थतंत्र का सृजन नहीं करना पड़ा। उन्होंने केवल राजनीतिक सत्ता को केवल उन नये आर्थिक सबंधों के अनुरूप बनाया, जो पुराने समाज के अंदर प्रकट हुए थे। समाजवादी क्रान्ति का एक प्रमुख कार्य है एक नये अर्थतंत्र का सृजन करना, समाजवाद के अर्थतंत्र का सृजन करना जिसका उदय पूँजीवाद के गर्भ में नहीं होता।

तीसरे, जनता की जैसी सक्रिय व्यापक भागीदारी समाजवादी क्रान्ति के अंदर परिलक्षित होती है, वैसी अन्य किसी क्रान्ति में नहीं देखी जाती।

समाजवादी क्रान्ति का प्रधान कार्य पूँजीवादी राज्य-मशीनरी को चकनाचूर <sup>३७</sup>कर नये सर्वहारा राज्य की स्थापना करना है।

(घ) लेनिन का समाजवादी क्रान्ति का सिद्धांत:- महान् अक्टूबर १९१७ की क्रान्ति से पूर्व यह एक जटिल प्रश्न था कि पूँजीवाद से समाजवाद में क्रान्तिकारी संक्रमण कब और कहाँ होगा? १८४७ में, जब पूँजीवाद का उत्थानकाल था और उसका विकास कमोबेश समरूप से हो रहा था, एंगेल्स ने, इस प्रश्न के उत्तर में कि “क्या समाजवादी क्रान्ति अकेले एक देश में विजयी हो

सकती है”, कहा था— “नहीं, यह एक साथ सभी अथवा कम से कम प्रमुख पूँजीवादी देशों—इंग्लैण्ड, अमेरिका, फ़ॉस तथा जर्मनी में घटित होगी।”<sup>32</sup> क्योंकि उस समय अगर किसी एक देश में समाजवाद की स्थापना करने की चेष्टा की गयी तो वह सभी पूँजीपतियों के संयुक्त प्रयास द्वारा कुचल दी जाएगी।

१९वीं सदी के समाप्ति काल में जब पूँजीवाद साम्राज्यवाद के रूप में परिणत हो गया और उसने अपने अंतिम चरण में प्रवेश किया, तो समाजवादी क्रान्ति की अवस्थाओं में भारी परिवर्तन हो गया। लेनिन ने साम्राज्यवाद के युग के अनुरूप क्रान्ति का एक नया सिद्धांत प्रस्तुत किया। उनका अनुभव था कि साम्राज्यवाद के अंतर्गत पूँजीवादी देशों का विकास बहुत ऊबड़-खाबड़ होता है, रुक-रुक कर होता है, कुछ देश जो पहले पीछे पड़ गये थे, आर्थिक दृष्टि से उन्नत देशों की बराबरी पर पहुँच जाते हैं और उन्हें पीछे छोड़ देते हैं। शक्ति संतुलन बिगड़ जाता है और दुनिया के पुनर्विभाजन के लिए झगड़े और युद्ध शुरू हो जाते हैं। फलतः विश्व पूँजीवाद की स्थितियाँ कमजोर हो जाती हैं और साम्राज्यवाद की जज़ीर की सबसे कमजोर कड़ी को तोड़ना संभव हो जाता है। लेनिन के शब्दों में, “पूँजीवाद का विकास विभिन्न देशों में अत्यन्त असमान रूप में होता है। माल-उत्पादन के अंतर्गत और कुछ हो भी नहीं सकता। इससे यह अकाट्य निष्कर्ष निकलता है कि समाजवाद सभी देशों में एक साथ विजयी नहीं हो सकता। वह पहले एक या कुछ देशों में विजय प्राप्त करेगा जबकि बाकी देश कुछ समय तक पूँजीवादी या पूर्व-पूँजीवादी बने रहेंगे।”<sup>33</sup>

यहाँ ऐसा प्रतीत होता है कि लेनिन का निष्कर्ष एंगेल्स के विपरीत है तथा वे मार्क्सवाद से भटक गये हैं। किन्तु, वास्तव में ऐसा नहीं है। यदि कम्युनिस्ट घोषणापत्र के प्रकाशन (१८४७-४८) के बाद के मार्क्स एंगेल्स के विचारों को देखें तो मालूम होगा कि लेनिन मार्क्सवाद से भटके नहीं थे।

एक विचारणीय प्रश्न है कि समाजवादी क्रान्ति अमेरिका, इंग्लैण्ड एवं फ़ॉस जैसे विकसित देशों में न होकर रूस जैसे कम विकसित देश में क्यों सफल हुई? क्या यह मार्क्सवाद के अनुकूल है? इसका उत्तर है कि यह मार्क्स एंगेल्स द्वारा समर्थित है। मार्क्स ने कहा था कि “क्रान्तियाँ पूँजीवाद के हृदय क्षेत्र में, उसके गढ़ों में नहीं होनी चाहिए, जहाँ कि संभाव्यता की संभावनाएँ ज्यादा हों, बल्कि पूँजीवादी शरीर के सीमान्त में होनी चाहिए।”<sup>34</sup>

१९वीं सदी के उत्तरार्द्ध में रूस में स्थितियाँ काफी तेजी से बदल रही थीं। औद्योगिकीकरण



तेजी से हो रहा था, जिसके फलस्वरूप मजदूरों के सकेन्द्रण का स्तर अन्य पूँजीवादी देशों की तुलना में बहुत ऊँचा था। स्वयं मार्क्स एवं एंगेल्स ने लिखा है—“उस समय (दिसम्बर १८४७) सर्वहारा आंदोलन कितना सीमित था, यह घोषणापत्र के चौथे अध्याय को यानी मौजूदा विभिन्न विरोधी पार्टियों के सबंध में कम्युनिस्टों की स्थिति को पढ़ने से साफ जाहिर हो जाता है। इसमें रूस और संयुक्त राज्य अमेरिका का नाम ही गायब है। यह वो जमाना था, जब रूस को समूचे यूरोप के प्रतिक्रियावाद का आखिरी सुरक्षित गढ़ माना जाता था आज स्थिति कितनी बदल चुकी है? . वही रूस यूरोप में क्रान्तिकारी कार्यवाही का हिराबल बन गया है। कम्युनिस्ट घोषणापत्र ने आधुनिक पूँजीवादी मिलिकयत के आसन्न विघटन की अनिवार्यता की घोषणा करते हुए उसे अपना लक्ष्य बनाया था। मगर रूस में हम पूँजीवादी धोखाधड़ी के तेजी से फैलने और हाल में पूँजीवादी भू-स्वामित्व के भी विकसित होने के अलावा, अलावा, आधी से अधिक भूमि ऐसी पाते हैं जिस पर किसानों का ही स्वामित्व है। सवाल उठता है कि क्या रूसी ग्राम समुदाय जो यद्यपि बुरी तरह टूट कर बिखर रहा है, भूमि के आदिकालीन सामुदायिक स्वामित्व का ऐसा रूप है जो सीधे कम्युनिस्ट किस्म के सामुदायिक स्वामित्व के उच्चतर रूप में पहुँचा जा सकता है? या इसके विपरीत, उसे भी विघटन की उसी प्रक्रिया से होकर गुजरना पड़ेगा, जो प्रक्रिया पश्चिम के ऐतिहासिक विकास क्रम की लाक्षणिक विशेषता रही है?

इस समय इस सवाल का एकमात्र जवाब यही है—यदि रूसी क्रान्ति पश्चिम में सर्वहारा क्रान्ति के लिए ऐसा संकेतक बन जाये, कि वे दोनों एक-दूसरे की पूरक हो जाएँ, तो भूमि का मौजूदा रूसी स्वामित्व कम्युनिस्ट विकास के लिए प्रस्थान-बिन्दु बन सकता है।”<sup>31</sup>

इस प्रकार हम देखते हैं कि स्वयं मार्क्स एवं एंगेल्स ने १८८२ में रूस में क्रान्ति की संभावना व्यक्त की थी। रूस में १९०५-०७ तथा फरवरी १९१७ में हुई जनवादी क्रान्तियों का लाभ उठाकर लेनिन ने अक्टूबर १९१७ में समाजवादी क्रान्ति कर दी।

हाँ, मार्क्स-एंगेल्स की आशा के अनुरूप पश्चिमी देशों में समाजवादी क्रान्ति नहीं हो पायी। इसका कारण यह है कि इन देशों ने समाजवाद की अनेक विशेषताओं को अपनाकर सर्वहारा के आक्रोश को कम कर दिया। लेकिन उनकी एक भविष्यवाणी जरूर हुई सच हुई कि एक देश में समाजवादी क्रान्ति होने पर सभी पूँजीवादी देश उसे मिलकर असफल कर देंगे। समाजवादी क्रान्ति के बाद चार (४) वर्षों तक पूँजीवादी राष्ट्रों ने रूस को घेर कर उसे असफल करने की कोशिश की,<sup>32</sup> पर उन्हें सफलता नहीं मिली। लेकिन उन्होंने अपनी तोड़-फोड़ की

कार्रवाई जारी रखी, जिसके परिणामस्वरूप वहाँ दमन बढ़ा तथा अन्ततः १९६१ में सोवियत संघ का विघटन हुआ।

## सत्याग्रह और क्रांति: तुलनात्मक विवेचन

जितना प्राचीन सभ्य समाज का इतिहास है, उतना ही प्राचीन वैचारिक क्षेत्र में साधन—साध्य विवाद है। कुछ विचारक मानते हैं कि उचित साध्य की प्राप्ति के लिए साधन भी पवित्र होना चाहिए। दोनों समान रूप से महत्वपूर्ण हैं। इसके समर्थक गान्धीजी हैं। पर अन्य विचारक, जैसे—साम्यवादी, मानते हैं कि उचित व पवित्र साध्य की प्राप्ति में सहयोगी कोई भी साधन उचित है, चाहे वह धोखाधड़ी हो या छल—कपट।

गान्धीजी कहते हैं कि “अनुचित साधन से उचित साध्य की प्राप्ति ही इच्छा धतूरे का पौधा लगाकर मोगरे के फूल की इच्छा करने जैसा हुआ। मेरे लिए समुद्र पार करने का साधन जहाज ही हो सकता है। अगर मैं पानी में बैल गाड़ी डाल दूँ, तो वह गाड़ी और मैं दोनों समुद्र के तले पहुँच जायेंगे। साधन बीज है और साध्य पेड़ है। इसलिए जितना संबंध बीज और पेड़ के बीच है, उतना ही साधन और साध्य के बीच है।”

गान्धीजी ने सर्वोदय रूपी साध्य की प्राप्ति के लिए सत्याग्रह को साधन बनाया है। सत्याग्रही के लिए सत्य एवं अहिंसा—धर्म का पालन अनिवार्य है। सत्याग्रह शस्त्रबल के बजाय आत्मबल पर आधारित होने के कारण अजेय होता है और उसके द्वारा प्रबलतम शक्तिशाली साम्राज्य का भी सामना किया जा सकता है। सत्याग्रही सत्य और अहिंसा का वातावरण उत्पन्न करके अपने विरोधी का हृदय परिवर्तन कर देता है। सत्याग्रह का प्रयोग बच्चे, बूढ़े और स्त्रियाँ भी सरलतापूर्वक कर सकते हैं। इसके विपरीत, हिंसा या क्रांति सबल या सामर्थ्यवानों को अपना शिकार बना लेती है और वे ही उसका प्रयोग भी कर सकते हैं। हिंसा कभी भी नैतिक और न्यायपूर्ण नहीं हो सकती। हिंसात्मक युद्ध में कमजोर पक्ष शक्तिशाली पक्ष से पराजित होने पर मात्र लड़ना बन्द कर देता है, लेकिन उसके अन्दर प्रतिशोध और विद्वेष की आग सुलगती रहती है। हिंसात्मक युद्ध में यह हो सकता है कि सत्य व न्याय के न होने पर भी उसकी विजय हो जाये, पर सत्याग्रह संग्राम में सदैव सत्य व न्याय के पक्ष की ही विजय होती है। समस्याओं का स्थायी समाधान कभी भी हिंसा द्वारा नहीं हो सकता। गान्धीजी कहा करते थे कि “सत्याग्रही की कभी पराजय नहीं होती, संघर्ष में सत्याग्रही की यदि मृत्यु भी हो जाये तो भी उसका अन्त नहीं

होता। विरोधी को सत्य को देखने की सामर्थ्य प्रदान करने के लिए कभी-कभी मरना आवश्यक हो जाता है। अत्याचारी के अन्त करण को जागृत करने की इतनी शक्ति और किसी चीज में नहीं है जितनी कि सत्याग्रही को अपने उद्देश्य के लिए सहर्ष मरते हुए देखने में।”

गान्धीजी सत्याग्रह को ‘सत्य के लिए तपस्या’ के साथ-साथ ‘दुःख सहने’ का सिद्धांत मानते हैं। उनका कथन है कि “कुछ भी मेरे इस विश्वास से मुझे विचलित नहीं कर सकता कि यदि लक्ष्य शुभ हो तो उसके लिए कष्ट सहन करना जितनी उसकी प्राप्ति में सहायक है, उतना अन्य कोई उपाय नहीं हो सकता।” <sup>34</sup>

किन्तु, यदि सत्याग्रही हृदय परिवर्तन के लिए तर्कबुद्धि का सहारा ले तो वह इसमें सफल नहीं हो सकता। गान्धीजी ने स्पष्ट कहा है— “यदि आप वास्तव में कोई महत्वपूर्ण कार्य करवाना चाहते हैं तो आपके लिए केवल तर्कबुद्धि को ही सतुष्ट करना पर्याप्त नहीं है, हृदय को प्रभावित करना भी बहुत आवश्यक है। तर्कबुद्धि हमारे मस्तिष्क को ही प्रभावित करती है, किन्तु हमारा हृदय दुःख से ही प्रभावित होता है।” <sup>35</sup> इसी कारण अपने विरोधी के अत्याचार के फलस्वरूप सत्याग्रही जितना अधिक दुःख झेलता है, उसके शुभ लक्ष्य की पूर्ति की संभावना उतनी ही अधिक बढ़ जाती है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि गान्धीजी अत्याचार एवं शोषण से मुक्त तथा प्रेमपूर्ण व शान्तिमय समाज के निर्माण के लिए सत्याग्रह को उचित एवं अमोघ साधन मानते हैं तथा हिंसक क्रांति को अनुचित एवं अनावश्यक साधन मानते हैं।

अब विचारणीय प्रश्न यह है कि क्या सत्याग्रह अत्याचार एवं शोषण से मुक्ति के लिए नैतिक दृष्टि से एक उचित साधन है? गान्धीजी ने एक सत्याग्रही के लिए जिन नैतिक सद्गुणों को अनिवार्य बताया है, उसके मद्देनजर सत्याग्रह निःसंदेह सिद्धांततः एक उचित व उपयुक्त साधन है। एक सत्याग्रही भरसक कोशिश करता है कि अत्याचारी को भी मनसा, वाचा, कर्मणा किसी प्रकार से कोई दुःख न पहुँचे, बल्कि वह स्वयं सभी दुःखों को सहर्ष झेलने को तैयार रहता है। गान्धीजी ने स्पष्ट कहा है कि धरना देते समय किसी व्यक्ति का घेराव करना, उसे डराना—धमकाना, उसके प्रति कटु शब्द कहना, उसका पुतला जलाना आदि हिंसात्मक उपायों का प्रयोग करने से सत्याग्रह के मूल सिद्धांत का उल्लंघन होता है। इस प्रकार प्रयोजन की दृष्टि से सत्याग्रह का नैतिक औचित्य सिद्ध है।

लेकिन व्यवहारतः या परिणाम की दृष्टि से सत्याग्रह एक प्रकार की मानसिक हिंसा

है। स्वयं दुःख सहकर दूसरों का हृदय परिवर्तन करने के नाम पर यह “भावनात्मक भयदोहन” (Emotional Blackmailing) है। आमतौर पर गाँधीजी के ‘सत्याग्रह’ को ‘मानसिक हिंसा’ न मानने का कारण यह है कि हम यह मानकर चलते हैं कि विदेशी अंग्रेज साम्राज्यवादी एवं शोषक है। उनका मूल चरित्र दमन एवं शोषण है। उनका शासन भारतीय समाज एवं संस्कृति के प्रतिकूल है। इस बात में पर्याप्त सत्यता भी है।

किन्तु अनेक ऐसी बातें हैं, जिनमें यदि गाँधीजी अपनी धारणा के अनुरूप सत्याग्रह करते तो हमें स्पष्ट प्रतीत होता कि यहाँ वे अनुचित दबाव डाल रहे हैं, अपनी विचारधारा को बलात् थोपकर मानसिक हिंसा कर रहे हैं। एक दृष्टांत तो स्वतंत्रता-संग्राम के समय का ही है, जब डॉ० अम्बेडकर जी के प्रयास से सन १९३२ में दलितों को हिन्दुओं से पृथक् समुदाय के रूप में मान्यता मिल गयी तथा इनके लिए पृथक् निर्वाचन मंडल की व्यवस्था की गयी। गाँधीजी ने इसे हिन्दू समाज एवं दलितों के हित के विरुद्ध माना और इस निर्णय के विरुद्ध २० सितंबर १९३२ से आमरण अनशन पर बैठ गये। अनेक नेताओं के आग्रह पर गाँधी महान् के पवित्र जीवन का ख्याल कर अम्बेडकर ने अपनी माँग वापस ले ली और गाँधीजी से समझौता कर लिया। लेकिन अम्बेडकर ने कहा था— “गाँधीजी के अनशन से मेरा तनिक भी हृदय-परिवर्तन नहीं हुआ है।” नेहरू जी की प्रतिक्रिया थी, “इस तरह के सुरक्षित और पवित्र काम को वृद्ध महिलाओं के लिए छोड़ देना चाहिए।” इसी प्रकार हरिजन उत्थान आंदोलन के दौरान गाँधीजी दो (२) बार यानि ८ मई व १६ अगस्त १९३३ को लंबे अनशन पर बैठे। मेरे विचार में, इससे सवर्णों का हरिजनों के प्रति नजरिया तो नहीं बदला, पर गाँधीजी के प्रभाव में उन्होंने कुछ उदारता तात्कालिक रूप से जरूर दिखायी। ८ मई १९३३ के अनशन का तो उनकी पत्नी कस्तूरबा ने भी विरोध किया था।

इसके अतिरिक्त गाँधीजी ने सन् १९२२ में चौरी-चौरा कांड के प्रायश्चित्त स्वरूप ५ दिन का उपवास तथा हिन्दू-मुस्लिम एकता के लिए १९२४ में २१ दिवसीय उपवास किया था। लेकिन १९४६-४७ में जो सांप्रदायिक दंगे हुए, उसने एकता, अहिंसा और हृदय-परिवर्तन की पोल खोल कर रख दी है।

अंग्रेजी सरकार भी गाँधीजी के बार-बार के उपवास और अनशन से तंग आ गयी थी। इसीलिए भारत छोड़ो आंदोलन के दौरान जब गाँधीजी ने १० फरवरी १९४३ से २१ दिवसीय उपवास आरंभ किया तो सरकार उनकी मृत्यु की प्रतीक्षा करने लगी। सार्वजनिक शवयात्रा, भस्म

को ले जाने के लिए विमान की पूर्व व्यवस्था कर ली गयी, सरकारी कार्यालयों में आधे दिन की छुट्टी घोषित करने की योजना थी। तत्कालीन वायसराय लॉर्ड विलिंगटन ने गाँधीजी की मृत्यु की संभावना पर खुशी व्यक्त करते हुए कहा, “ गाँधीजी के न रहने पर, जो वर्षों से समझौता न होने देने के लिए हर कोशिश करता रहा है, समझौते की संभावना काफी बढ़ जाएगी। हमारे सचालनों के लिए भारत कहीं ज्यादा भरोसेमंद केन्द्र हो जायेगा।”<sup>35</sup> लगभग १५ वर्षों के गाँधीजी के सत्याग्रह के प्रति अनास्था व अनादर प्रकट करते हुए विंस्टन चर्चिल ने कहा, “जब दुनिया में हम हर कहीं जीत रहे हैं, तो ऐसे वक्त में हम एक कमबख्त बुढ़े के सामने कैसे झुक सकते हैं, जो हमेशा हमारा दुश्मन रहा है।”<sup>36</sup>

अम्बेडकर, विलिंगटन और चर्चिल के क्षोभ व खीझ भरे स्वर यह इंगित कर रहे हैं कि गाँधीजी के कृत्यों से वे परोक्षतः स्वयं को मानसिक हिंसा का शिकार महसूस कर रहे हैं। **आखिर क्यों न करें?** गाँधीजी ने स्वयं कहा है कि “जो एक व्यक्ति के लिए सत्य है वही दूसरे को प्रायः असत्य लगता है, अतः किसी व्यक्ति को सत्य के संबंध में बलपूर्वक अपने विचार मानने के लिए अन्य व्यक्तियों को कभी बाध्य नहीं करना चाहिए। क्या सत्य है और क्या असत्य, इसका निर्णय व्यक्ति स्वयं ही अपनी विवेकबुद्धि द्वारा कर सकता है।”<sup>37</sup>

गाँधीजी के उक्त विचार से आभासित होता है कि उन्होंने नैतिक दृष्टि से सत्य की सापेक्षता को स्वीकार किया है। लेकिन व्यवहार में अपने मत को ही निरपेक्ष सत्य मानकर वे प्रतिपक्षी पर उपवास आदि द्वारा ऐसा मानसिक व नैतिक दबाव बनाते हैं कि वह उसे मान ले। जबकि यह स्पष्ट बात है कि जब तक हम तर्क-वितर्क या किसी अन्य उपयुक्त साधन द्वारा हम उसका विचार या हृदय परिवर्तन नहीं करते, तब तक वह भी दूसरे मत को उतना ही गलत मानेगा और यदि ऐसी स्थिति में कोई उसके विरुद्ध आग्रह अनशन करे तो वह उसकी क्रोधाग्नि में घी का ही काम करेगा। लेकिन भला गाँधीजी इस बात की चिन्ता ही क्यों करें? उनकी रणनीति की लगातार सफलताओं ने उनमें इतना आत्मविश्वास पैदा कर दिया था कि वे अपनी सोच-कार्य-पद्धति को सत्य मानने को विवश थे। और यदि कभी असफलता मिली तो उसे जन-सामान्य की कमजोरी मानकर संतोष कर लिया। यह आत्म-विश्वास उनमें दक्षिण-अफ्रीका में ही सत्याग्रह के दौरान आ गया था। तभी वे १९०८ में अपनी पुस्तिका हिन्दू-स्वराज में लिखते हैं, “ज्यादा लोग जो कहे उसे थोड़े लोगों को मान लेना चाहिए, यह तो अनीश्वरी बात है, एक वहम है। ऐसी हजारों मिसालें मिलेंगी, जिनमें बहुतों ने जो कहा वह गलत निकला हो और थोड़े

लोगो ने जो कहा वह सही निकला हो। सारे सुधार बहुत से लोगो के खिलाफ जाकर कुछ लोगो ने ही दाखिल करवाये है।”<sup>36</sup>

गोंधीजी की उपर्युक्त मान्यता सत्य है, लेकिन जहाँ तक मुझे ज्ञात है किसी भी समाज एव धर्म सुधारक ने बाल-हठ नहीं किया। वे गलत बात के आगे नहीं झुके, पर उन्होंने सत्य बात को जबरदस्ती किसी से मनवाया भी नहीं। मैं यह भी मानता हूँ कि परतत्र भारत की जो तत्कालीन स्थिति थी, उसमें प्रत्यक्ष कार्रवाई के बिना काम भी नहीं चलता। उन्हें क्रांति (शारीरिक हिंसा) एव सत्याग्रह (मानसिक हिंसा) में से एक को चुनना ही था। पर हमें आपत्ति तब होती है जब वे सत्याग्रह को मानसिक हिंसा नहीं मानते। और यदि वे इसे स्वीकार कर ले, तो उन्हें अपनी परिभाषा के अनुसार अनिवार्यतः यह भी स्वीकारना होगा कि वह एक अनुचित व अनैतिक साधन है।

अब जहाँ तक क्रांति का प्रश्न है तो उसमें शारीरिक व मानसिक हिंसा निहित होने के कारण उसे भी नैतिक दृष्टि से उचित साधन नहीं माना जा सकता। नैतिक दृष्टि से सत्याग्रह और क्रांति दोनों समान धरातल पर हैं। यहाँ शंका हो सकती है कि जब सत्याग्रह में विपक्षी को कष्ट पहुँचाने का भाव नहीं है, तो इसे क्रांति के धरातल पर क्यों रखा जा रहा है? इसका उत्तर है कि एक सच्चा क्रान्तिकारी भी निष्काम भाव से बहुसंख्य सर्वहारा के दुःख से द्रवित होकर नोकसंग्रह हेतु ही क्रांति के लिए उद्यत होता है। उसका अपना कोई निजी स्वार्थ नहीं होता और न ही निजी दुश्मनी होती है कि प्रतिशोध का भाव रखे। वह किसी व्यक्ति के खिलाफ नहीं, बल्कि व्यवस्था के खिलाफ संघर्ष करता है। चूँकि व्यवस्था का संचालक व्यक्ति ही होता है, इसलिए जौ के साथ घुन्न भी पीस जाता है। यह एक व्यावहारिक विवशता है। वरना पूँजीपति विशेष को नुकसान पहुँचाने का मार्क्सवादी का कोई इरादा नहीं होता। मार्क्सवादी बेहतर समझते हैं कि व्यक्ति व्यवस्था की ऊपज होने के कारण तत्त्वतः स्वयं निर्दोष है। हाँ, क्रान्तिकारी दोषी को ही दण्ड देना उचित समझते हैं, जबकि सत्याग्रही दूसरों के पापों का प्रायश्चित्त करने के नाम पर अनावश्यक ही स्वयं को प्रताड़ित करता है। सच्ची क्रांति के पीछे मुख्य भाव मनुष्य द्वारा मनुष्य के शोषण का अंत करना होता है।

लेकिन मार्क्सवाद के प्रति सम्यक समझ न होने के कारण प्रायः उसे हिंसा एवं युद्ध का समर्थक एव प्रचारक माना जाता है। पर वास्तव में मार्क्सवाद एक महान् शांतिवादी दर्शन है। किन्तु यह बात कोरे शान्तिवादियों की समझ में नहीं आयेगी। महात्मा बुद्ध से महात्मागोंधी तक

को हमने देखा है। मार्क्स यदि वर्ग-संघर्ष के पक्षधर होते तो वर्ग-विहीन समाज के निर्माण की बात नहीं करते। सर्वहारा के अधिनायकत्व पर ही रूक जाते, पर वे समाजवाद से भी आगे साम्यवाद तक जाते हैं। सर्वहारा के अधिनायकत्व की अनिवार्यता को स्वीकार करते हुए मार्क्स ने कहा है, "कम्युनिस्ट समाज पूँजीवाद से सीधे-सीधे और एक बारगी प्रकट नहीं होता। पूँजीवाद और समाजवाद के बीच एक की दूसरे में क्रांतिकारी परिणति का अतर्काल आता है। इस अतर्काल के अनुरूप ही राजनीतिक सक्रमण (सतरण) का एक अतर्काल आता है जिसमें राज्य के लिए सर्वहारा के क्रांतिकारी अधिनायकत्व होने के अतिरिक्त दूसरा कोई चारा नहीं रहता।" ४०

उपर्युक्त कथन से स्पष्ट है कि मार्क्स स्वेच्छया सर्वहारा का क्रांतिकारी अधिनायकत्व नहीं चाहते। यदि उनका वश चले तो वे पलक झपकते ही काण्ट द्वारा वर्णित 'साध्यों के राज्य' का निर्माण कर दें। वस्तुतः साम्यवादी समाज भी 'साध्यों का राज्य' ही है।

अब प्रश्न है कि साध्य की प्राप्ति के लिए सत्याग्रह एवं क्रांति में कौन अधिक उपयुक्त है? निःसंदेह क्रांति की तुलना में सत्याग्रह आकर्षक है, पर उपयुक्त नहीं। सत्याग्रह अपूर्ण है और क्रांति अपेक्षाकृत पूर्ण। क्रांति से पूर्व सर्वहारा धरना, प्रदर्शन, हड़ताल आदि अहिंसक साधनों का सहारा लेता है, लेकिन जब दीर्घकाल तक दमन व शोषण जारी रहता है और अनुनय-विनय की भाषा से काम नहीं चलता, तो सर्वहारा योग्य नेतृत्व में क्रांति पर उतारू हो जाता है। फिर वह संतोष, दया, प्रेम, अहिंसा, धर्म जैसे नैतिक शब्दों के बहलावे में नहीं आता। वह कहता है कि इसकी आवश्यकता हमें नहीं बल्कि पूँजीपति शोषकों, तुम्हें है। हमारा जीवन तो इस हिंसात्मक क्रांति से पहले भी नारकीय था और अब भी है। मेरे पास खोने के लिए सिर्फ जजीरे हैं और पाने के लिए सारी दुनिया। हाँ, तुम्हारे पास खोने के लिए स्वर्ग जरूर है। और तुम्हारा यह स्वर्ग इस नरक की कीमत पर बना है। यदि तुम स्वेच्छा से इस स्वर्ग को छोड़ दो तो शायद हम सब मिलकर पृथ्वी को ही स्वर्ग में परिणत कर सकें।

निष्कर्षतः हम कह सकते हैं कि जब तक शासक और शोषक वर्ग अपनी सत्ता कायम रखने के लिए सेना, पुलिस, न्यायालय एवं विधायिका का प्रयोग अपने हित में करता रहेगा, तब तक क्रांतियाँ होती रहेंगी। क्रांति युग-धर्म बनी रहेगी।

एक अन्तिम प्रश्न यह है कि क्या क्रांति द्वारा भी शान्ति आ सकती है? क्या हिंसा से अहिंसा तक पहुँचा जा सकता है? गाँधीजी का मत है कि हिंसा द्वारा अत्याचार का विरोध करने से उसमें वृद्धि ही होगी, वह कभी समाप्त नहीं हो सकता, क्योंकि हिंसा सदैव हिंसा को ही जन्म

देती है। किन्तु, मेरे विचार मे एक सीमा तक सत्य होते हुए भी वह सत्यता की पूर्ण तस्वीर नहीं है। अतीत मे अनेक बार हमने हिंसा द्वारा शांति होते देखा है। व्यक्तिगत उदाहरण के रूप में हम सम्राट अशोक के हृदय-परिवर्तन एवं शान्ति के महान् प्रचार को ले सकते हैं। कई बार हमने दो व्यक्तियों को मार-पीट के बाद अच्छा मित्र बनते और दो परिवारों को अनेक सदस्यों की जाने गँवाने के बाद परस्पर प्रेम-पूर्वक रहते देखा है। दो विश्व युद्धों के बाद दुनियाँ आज शांति व अहिंसा के महत्व को बेहतर समझने लगी है, इसे स्वयं गाँधीजी ने भी स्वीकार किया है। उन्होंने कहा, “वर्तमान युद्ध हिंसा का सतृप्ति-बिन्दु है। मेरे निचारानुसार यह इसका विनाशक भी है। प्रतिदिन मुझे इस तथ्य के प्रमाण मिलते रहते हैं कि अहिंसा का महत्व मानवता के द्वारा जितना अब समझा जाने लगा है, उतना इसके पहले कभी नहीं समझा गया था।”<sup>४१</sup> आगे वे कहते हैं, “मुझे इस बात का निश्चय है कि हिंसा के इस उन्माद द्वारा जनता अहिंसा का पाठ सीख सकेगी।”<sup>४२</sup>

अतः यह निष्कर्ष निकालने का कोई पर्याप्त आधार नहीं है कि क्रांति व हिंसा का परिणाम अवश्यमेव अशान्ति व हिंसा ही होगी। पुनः यह मानने का भी कोई समुचित कारण नहीं है कि सैत्याग्रह द्वारा स्थापित समाज सदैव अहिंसात्मक व शांतिपूर्ण ही रहेगा; क्योंकि हमने दो प्रेमियों को, दो मित्रों को कटु शत्रु बनते देखा है। बुद्ध और ओशो के संघ में विघटन को देखा है।

निष्कर्षतः हम कह सकते हैं कि क्रांति द्वारा भी शान्ति स्थापित हो सकती है। पर यह शान्ति कब तक कायम रहेगी, यह उस काल के व्यक्तियों एवं परिस्थितियों पर निर्भर करेगा। पूँजीवादी व्यवस्था में जहाँ गिने-चुने लोग अच्छे बनते हैं, वही सच्चा साम्यवाद वह परिस्थिति है, जिसमें गिने-चुने बुरे लोग होंगे। इसीलिए वहाँ चिरकालिक शांति की पर्याप्त संभावना है।



## संदर्भ ग्रंथ सूची

१. 'इण्डियन ओपिनियन' का गोल्डेन नंबर, पृ० ६
२. वर्मा, वेद प्रकाश, 'महात्मा गाँधी का नैतिक दर्शन', इन्दु प्रकाशन, दिल्ली, १९८६, पृ० १४३
३. यग इंडिया, १४ १ १९२०
४. हरिजन, १८ ६ १९३८
५. हरिजन, २० ७ १९४७, पृ० २४०
६. हरिजन, ६ ५ १९३६, पृ० ११२
७. गाँधी, मो०क० और देसाई म्हादेव, 'दि नेशस वॉइस', पृ० २३५
८. हरिजन, १३ ५ १९३६, पृ० १२१
९. हरिजन, १३ १० १९४०, पृ० ३३२
१०. कुमार, कृष्ण (स०) 'डेमोक्रेसी एण्ड नॉन-वॉयलेन्स', गाँधी पीस फाउंडेशन, नई दिल्ली, १९६८, पृ० १०४
११. उपर्युक्त, पृ० १०४
१२. उपर्युक्त, पृ० १०७
१३. यग इंडिया, २० १० १९२७
१४. गाँधी, मो०क०, 'सत्याग्रह' नवजीवन प्रकाशन, अहमदाबाद, १९५८, पृ० ३३
१५. उपर्युक्त, पृ० ३४
१६. देव, आचार्य नरेन्द्र, 'राष्ट्रीयता और समाजवाद', ज्ञानमंडल लि०, वाराणसी, १९७३, पृ० २४५
१७. गाँधी, मो०क०, 'रचनात्मक कार्यक्रम—उसका रहस्य और स्थान', नवजीवन प्रकाशन, अहमदाबाद, २०००, पृ० ५
१८. उपर्युक्त, पृ० ६
१९. हरिजन, १२ ४ १९४२
२०. यग इंडिया, ६ ८ १९३६
२१. गाँधी, मो० क०, 'रचनात्मक कार्यक्रम', पृ० ४०
२२. उपर्युक्त, पृ० ४०
२३. मार्क्स, कार्ल, 'फ्रांस में वर्ग—संघर्ष १८४८—५०', मार्क्स, कार्ल और एंगेल्स, फ्रेडरिक, चयनित रचनाएँ, खण्ड—१, पृ० २७७
२४. लेनिन, व्ला०इ०, 'संकलित रचनाएँ', खण्ड—३, प्रगति प्रकाशन, मास्को पृ० ४३०
२५. मार्क्स, कार्ल और एंगेल्स, फ्रेडरिक, 'कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणापत्र', समकालीन, प्रकाशन,

पटना, १९६८, पृ० ५२ ।

२६. मार्क्स, कार्ल, 'गोथा कार्यक्रम की आलोचना', मार्क्स, कार्ल और एंगेल्स, फ्रेडरिक, सकलित रचनाएँ, तीन खण्डों में, खण्ड ३, भाग-१ प्रगति प्रकाशन, मास्को, १९७७, पृ० १६-१७
२७. कार्ल मार्क्स द्वारा लु० कुगेलमान को १२.४.१८७१ को लिखे पत्र में, मार्क्स और एंगेल्स, 'सकलित पत्रव्यवहार, १८४४-१८६५', प्रगति प्रकाशन मास्को, १९८२, पृ० १८२
२८. एंगेल्स, फ्रेडरिक, 'कम्युनिज्म के सिद्धांत', मार्क्स और एंगेल्स, 'कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणा पत्र', प्रगति प्रकाशन, मास्को, १९७५, पृ० ६८
२९. लेनिन, व्ला० इ०, संग्रहीत रचनाएँ, खण्ड २३, पृ० ६७
३०. मार्क्स, कार्ल, 'फ्रांस में वर्ग-संघर्ष, १८४८-१८५०', मार्क्स और एंगेल्स, सकलित रचनाएँ, खण्ड-१०, प्रगति प्रकाशन, मास्को, १९७८, पृ० १३४
३१. मार्क्स, कार्ल और एंगेल्स, फ्रेडरिक, 'कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणा पत्र', १८८२ की रूसी संस्करण की भूमिका, समकालीन प्रकाशन, पटना, १९६८, पृ० १४
३२. यशपाल, 'मार्क्सवाद', विप्लव कार्यालय, लखनऊ, १९७०, पृ० ७३ नेहरू, जवाहरलाल, 'इतिहास के महापुरुष', सस्ता साहित्य, मंडल प्रकाशन, १९६१, पृ० २०३
३३. गान्धी, मो० क०, 'हिन्द स्वराज्य', नवजीवन प्रकाशन, १९६७, पृ० ५५-५६
३४. यग इंडिया, भाग-२, पृ० ८३८
३५. गान्धी, मो० क० और देसाई, महादेव, 'द नेशनल वॉइस', पृ० २३५
३६. चन्द्र बिपिन, 'भारत का स्वतंत्रता संघर्ष', हिन्दी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय, दिल्ली, १९६५, पृ० ३७१-७२
३७. उपर्युक्त, पृ० ३७१
३८. गान्धी, मो० क०, 'धर्मनीति', सस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन, १९६८, पृ० ६४
३९. गान्धी, मो० क०, 'हिन्द स्वराज्य', पृ० ६५
४०. मार्क्स, कार्ल और एंगेल्स, फ्रेडरिक, 'सकलित रचनाएँ', खण्ड-२, प्रगति प्रकाशन, मास्को, १९५८, पृ० ३२-३३
४१. हरिजन, ११.८.१९४०
४२. हरिजन, १०.३.१९४६

# अध्याय –5

*गाँधी और मार्क्स*

*का*

*आर्थिक – दर्शन*

भौतिक जगत का एक अभिन्न हिस्सा होने के कारण मनुष्य भी पूर्णतः एक भौतिक प्राणी है तथा उसकी सारी आवश्यकताएँ भौतिक व आर्थिक ही हैं। और जिसे भ्रमवश अभौतिक समझा जाता है, वह भी वस्तुतः भौतिक है। इसीलिए मार्क्स और एंगेल्स ने लिखा है कि “जीवन का संबंध सबसे पहले भोजन, जल, आवास, वस्त्र तथा कई अन्य चीजों से होता है। अतः पहला ऐतिहासिक कार्य है, इन आवश्यकताओं की तुष्टि के लिए साधनों का उत्पादन, स्वयं भौतिक जीवन का उत्पादन। और यह निस्संदेह एक ऐसा ऐतिहासिक कार्य है, पूरे इतिहास की ऐसी मूल शर्त है जिसकी हजारों वर्ष पहले की तरह आज भी हर रोज, हर घंटे पूर्ति होनी चाहिए ताकि लोग जीवित रह सकें।

इसलिए इतिहास की किसी भी तरह की व्याख्या में सबसे पहले इस मूल तथ्य का उसके तमाम महत्व और उसके सारे अर्थों समेत पालन करना होगा तथा उसे वह समुचित महत्व देना होगा, जिसका वह पात्र है।”<sup>1</sup>

उन्होंने यह भी कहा है कि “वास्तविक ससार में वास्तविक साधनों का उपयोग कर ही वास्तविक मुक्ति की प्राप्ति संभव है। दासता भाप-इंजन, तबू और चरखे के उपयोग के बिना नहीं मिटायी जा सकती और कृषि को सुधारे बिना भू-दासत्व को खत्म नहीं किया जा सकता। साधारणतया लोगों को तब तक मुक्त नहीं किया जा सकता, जब तक वे रोटी, पानी, मकान और कपड़ा पर्याप्त गुण-मात्रा में प्राप्त करने में असमर्थ रहते हैं। ‘मुक्ति’ ऐतिहासिक क्रिया है, मानसिक क्रिया नहीं और उसे जन्म देते हैं ऐतिहासिक संबंध, उद्योग, वाणिज्य, कृषि का विकास इत्यादि।”<sup>2</sup>

मार्क्सवाद की धारणा है कि व्यक्तिगत एवं सामाजिक जीवन में विचारों द्वारा कोई मूलभूत परिवर्तन नहीं होता क्योंकि “जीवन चेतना द्वारा निर्धारित नहीं होता, अपितु स्वयं चेतना जीवन द्वारा निर्धारित होती है”<sup>3</sup>। इसलिए, सामाजिक जीवन में कोई भी क्रांतिकारी परिवर्तन तभी होता है जब उत्पादन के साधनों एवं संबंधों में परिवर्तन हो जाता है। एंगेल्स ने लिखा है कि “मानव-जीवन के पोषण के लिए आवश्यक साधनों का उत्पादन, और उत्पादन के बाद, उत्पादित वस्तुओं का विनिमय प्रत्येक समाज व्यवस्था का आधार है; इतिहास में जितनी समाज-व्यवस्थाएँ हुई हैं, उनमें जिस प्रकार धन का वितरण हुआ है और समाज का वर्गों अथवा श्रेणियों में बटवारा हुआ है, वह इस बात पर निर्भर रहा है कि उस समाज में क्या उत्पादन हुआ है और कैसे हुआ है और फिर उत्पत्ति का विनिमय कैसे हुआ है।”<sup>4</sup>

इस प्रकार स्पष्ट है कि विगत सभी युगों में, आदिम युग को छोड़कर, ‘सामाजिक संबंध’, वास्तव में ‘आर्थिक संबंध’ ही रहा है। पर पूंजीवादी युग में यह अपनी पराकाष्ठा को पहुँच गया। कार्ल मार्क्स के शब्दों में, “आदमी आदमी का एकमात्र संबंध नकद लेन-देन ही रह गया है।”<sup>5</sup>

भारतीय चिंतन परंपरा में भी अर्थ व धन को जीवन के आधार के रूप में वर्णित किया गया है। जीवन के चार पुरुषार्थों में एक 'अर्थ' भी है तथा अर्थ-प्रधान गृहस्थाश्रम को चारों आश्रमों में श्रेष्ठ तथा सबका आधार बताया गया है। महाभारत में उल्लिखित है:

“धनमाहु । परमधर्म धने सर्व प्रतिष्ठितम् ।

जीवन्ति तु धनिनो लोके मृतेत्वधना नरा ।।”

अर्थात् धन को ही सर्वश्रेष्ठ धर्म कहा गया है, धन पर ही सबकुछ प्रतिष्ठित है। इस ससार में जिसके पास धन है वही जीवित है और धनहीन लोग मृतक ही हैं।

महर्षि रचित नीतिशतकम् में लिखा है— “सर्वे गुणाः काच्यनमाश्रयन्ति” अर्थात् सभी गुणों का आधार स्वर्ण (धन) है। गांधीजी, यद्यपि परिग्रह के विरुद्ध हैं किन्तु उन्होंने जीवनावश्यक अर्थ-संग्रह का समर्थन किया है। इसी दृष्टि से उन्होंने आर्थिक चिंतन के क्षेत्र में अपना विशिष्ट योगदान दिया है। पर मार्क्स की भांति उन्हें शास्त्रीय अर्थ में ‘अर्थशास्त्री’ नहीं माना जा सकता क्योंकि उन्होंने अर्थव्यवस्था पर न तो सुव्यवस्थित विचार व्यक्त किया है और न ही किसी स्वतंत्र ग्रंथ की रचना ही की है।

## 1. मानवतावादी अर्थशास्त्री

एडम स्मिथ, से, मात्थस, रिकार्डो, मिल इत्यादि पूंजीवादी अर्थशास्त्रियों की दृष्टि में अर्थशास्त्र का प्रधान उद्देश्य है — निजी संपत्ति या पूंजी के अधिकाधिक विकास के नियमों की खोज करना। इनके लिए मानवीय गरिमा कोई विशेष मायने नहीं रखती। इन्होंने मानव को संपत्ति पैदा करने का उपकरण—मात्र बना दिया है। इसीलिए श्री मार्क्स ने इन पूंजीवादी अर्थशास्त्रियों को ‘अशिष्ट’ (Vulgar) एवं “मानवद्वेषी” या मानव-विरोधी”<sup>6</sup> (Cynicist) अर्थशास्त्री कहा है। मार्क्स का कहना है कि “पूंजीवादी समाज में पूंजी स्वतंत्र है और उसका एक व्यक्तित्व होता है, किन्तु जीवित व्यक्ति परतंत्र है और उसका कोई व्यक्तित्व नहीं होता।”<sup>7</sup> “जिन पेशों को लोग अब तक इज्जत और श्रद्धा की निगाह से देखते थे, उनकी चमक-दमक भी पूंजीपति वर्ग छीन चुका है। उसने तनखाह देकर डॉक्टर, वकील, पुरोहित, कवि, वैज्ञानिक—सभी को वैतनिक या उजरती मजदूर बना लिया है। पूंजीपति वर्ग ने पारिवारिक संबंधों पर छाये भावुकता के पर्दे को फाड़कर फेंक दिया है। उसने इस संबंध को भी महज मुद्रा के संबंध में बदल दिया है।”<sup>8</sup> इसलिए लेनिन ने कहा है कि “बुर्जुआ अर्थशास्त्रियों ने जहां वस्तुओं के पारस्परिक संबंध (एक माल के बदले में दूसरे माल के विनिमय) को देखा था, वहां मार्क्स ने मनुष्यों के पारस्परिक संबंध का रहस्योद्घाटन किया।”<sup>9</sup>

गांधीवादी विचारक दादा धर्माधिकारी ने भी मार्क्स को गरीबों का मसीहा, ईश्वर का 11वाँ अवतार तथा नये अर्थशास्त्र का निर्माता मानते हुए लिखा है कि “जो लोग दलित हैं, पीड़ित हैं, शोषित हैं, उनका

पहला उद्धारकर्ता था मार्क्स। उनके लिए वह पहला पैगम्बर बनकर आया। मैं तो यहां तक कहता हू कि दस अवतारों के साथ एक तरह से वह ग्यारहवां अवतार बनकर ही आया था। ... मार्क्स ने कहा कि हमें ऐसा समाज बनाना चाहिए कि जिसमें न गरीबी रहेगी, न इस प्रकार के दान के लिए अवसर रहेगा। यानी अमीरी भी नहीं रहेगी। यह मैंने कार्ल मार्क्स की बहुत बड़ी विशेषता मानी है। उसने हमारे अर्थशास्त्र को क्रांति से सबद्ध कर दिया। मार्क्स ने हमारे सामने एक नया अर्थशास्त्र रखा।<sup>10</sup>

गांधीजी भी, मार्क्स की तरह, एक मानवतावादी आर्थिक चिंतक हैं। वे पूंजीवादी अर्थशास्त्रियों द्वारा विकसित माग और पूर्ति के सिद्धांत को अमानवीय मानते हैं तथा अर्थशास्त्र को नीतिशास्त्र से पृथक् करके नहीं देखते। उनका कहना है कि “माग और पूर्ति के नियम के आधार पर किसी शास्त्र की रचना नहीं की जा सकती। ईश्वरीय नियम ही ऐसा है कि धन की घटती-बढ़ती के नियम पर मनुष्य का व्यवहार नहीं चलना चाहिए।”<sup>11</sup> रस्किन ने भी कहा है कि “माग एवं पूर्ति के नियमों के रहना मछलियों का या चूहों एवं भेड़ियों का विशेषाधिकार हो सकता है किन्तु मानवता की विशिष्टता तो औचित्य के नियमों के अनुसार रहना है।”<sup>12</sup>

रवीन्द्र नाथ टैगोर से वाद-विवाद कि दौरान गांधीजी ने कहा था कि “मुझे अवश्य स्वीकार करना चाहिए कि मैं अर्थशास्त्र एवं नीतिशास्त्र में बहुत या कुछ भी अंतर नहीं करता। किसी व्यक्ति या राष्ट्र के नैतिक कल्याण को क्षति पहुंचाने वाला अर्थशास्त्र अनैतिक है, अतएव पापपूर्ण है। उदाहरण के लिए, जो अर्थशास्त्र किसी देश को किसी दूसरे देश का शोषण करने की अनुमति देती है वह अनैतिक है। जो मजदूरों को योग्य मजदूरी नहीं देते और उनके परिश्रम का शोषण करते हैं, उनसे वस्तुएं खरीदना या उन वस्तुओं का उपयोग करना पापपूर्ण है।”<sup>13</sup>

तोल्स्टोय ने भी पूंजीवादी अर्थशास्त्र को ‘अव्यावहारिक अर्थशास्त्र’ मानते हुए लिखा है कि “अर्थशास्त्र का एक निश्चित उद्देश्य है जिसको वह प्राप्त करता है। वह उद्देश्य है जनता में अंधविश्वास और भ्रम की भावना बनाये रखना और उसके द्वारा मानव जाति को सत्य तथा कल्याण की ओर अग्रसर होने से रोकना।”<sup>14</sup>

## 2. मानव जीवन में श्रम का स्थान और महत्व

गांधी और मार्क्स, दोनों का सामाजिक आर्थिक दर्शन अर्थात् जीवन-दर्शन, उनकी श्रम संबंधी मान्यता पर आधृत है। दोनों ने जीवन में श्रम (विशेषकर शारीरिक श्रम) को पर्याप्त महत्व दिया है। ये लोग शारीरिक श्रेय को मानसिक श्रम की तुलना में, सामन्तों एवं पूंजीपतियों की भांति, हेय नहीं मानते।

फिर भी, चूँकि गांधी और मार्क्स की दृष्टि में जीवन में श्रम के स्थान के संबंध में मूलभूत अंतर है, इसीलिए उनका जीवनदर्शन भी परस्पर भिन्न है।

गांधीजी का मानना है कि मनुष्य को आजीविका या रोटी अपना पसीना बहाकर कमाना या खाना चाहिए क्योंकि यही प्रकृति व ईश्वर का नियम है। अपना काम किसी अन्य से कराना, अन्य पर बोझ बनना यह ईश्वरीय नियम नहीं है। फिर, शारीरिक श्रम को हेय समझने के कारण ही समाज में ऊँच-नीच और छुआ-छूत की भावना फैली है। यदि हमें इन बुराइयों से मुक्त होना है तो शारीरिक श्रम का 'व्रत' के रूप में पालन करना होगा। गांधीजी के शब्दों में, "रोटी के लिए हरेक मनुष्य को मजदूरी करना चाहिए, हाथ-पैरा हिलाना चाहिए, यह ईश्वर का नियम है। ... करोड़पति भी यदि पलंग पर पड़ा रहे और मुँह में किसी के खाना डाल देने पर खाये तो बहुत दिनों तक न खा सकेगा। उसमें उसके लिए आनन्द भी न रह जायेगा। इसलिए वह व्यायामादि करके भूख उत्पन्न करता है और खाता तो है अपने ही हाथ-मूँह हिलाकर। तो फिर यह प्रश्न अपने-आप उठता है कि यदि इस तरह किसी न किसी रूप में राजा-रक सभी को अग-संचालन करना ही पड़ता है तो रोटी पैदा करने की ही कसरत सब लोग क्यों न करें? किसान से हवा खाने, या कसरत करने को कोई नहीं कहता। .... यदि शारीरिक श्रम के इस निरपवाद नियम को सभी मानने लगे तो ऊँच-नीच का भेद दूर हो जाये।"<sup>15</sup>

गांधीजी की दृष्टि में "बुद्धिपूर्वक किया हुआ शरीर-श्रम, समाज-सेवा का सर्वोत्कृष्ट रूप है।"<sup>16</sup> उनका मत है कि "यदि लोग परिश्रम की कमाई खायें तो दुनिया में न अन्न की कमी होगी, न समय की, न जनसंख्या-वृद्धि कोई समस्या रहेगी, न बीमारी होगी और विलासिता की चीजें तो स्वतः व्यर्थ हो जायेंगी।"<sup>17</sup>

अपने उपर्युक्त दृष्टिकोण के आधार पर ही गांधीजी ने इस पूँजीवादी औद्योगिक व नगरीय सम्यता को 'घोंडाल सम्यता' कहा तथा अपनी कल्पना के 'मानवीय सम्यता' का साकार रूप लघु एवं कुटीर उद्योगों से सुसज्जित गावों में पाया।

मार्क्सवाद भी, गांधीवाद की तरह यह मानता कि शारीरिक श्रम प्रकृति का नियम है; पर वह यह नहीं मानता कि हमें अपनी रोटी पसीना बहाकर खानी चाहिए। उसकी दृष्टि में मनुष्य की प्राकृति स्थिति उपभोक्ता की है, न कि उत्पादक की। ऐतिहासिक विकास के दौरान प्रकृति की अधीनता और समाज के प्रभुत्वशाली वर्ग की विकृत मनोवृत्ति के कारण ही मनुष्य श्रम का दास बना हुआ है। आज मनुष्य अधिकांश कार्य अनिच्छा एवं दुःखपूर्वक करता है। इसलिए हमारा लक्ष्य होना चाहिए—मनुष्य को अधिकाधिक स्वैच्छिक श्रम के अवसर उपलब्ध कराना ताकि वह सृजनात्मक कार्यों में प्रवृत्त होकर आनन्द की प्राप्ति कर सके। जहाँ गांधीवाद खाली दिमाग को 'शैतान का घर' मानता है, वहीं मार्क्सवाद उसे 'सृजन का घर' मानता है।

मार्क्सवाद की परिकल्पना में मनुष्य के श्रम का स्थान शनैः शनैः मशीनें ले लेंगी। पर जब तक इस हद तक सामाजिक विकास नहीं हो जाता, तब तक बच्चों, वृद्धों, अपंगों एवं अन्य अक्षम व्यक्तियों को छोड़कर शेष सभी मनुष्यों को अनिवार्यतः शारीरिक श्रम करना होगा। उन्हें उत्पादन में भूमिका निभानी होगी। यहाँ शारीरिक श्रम पर जोर इसलिए है कि जमींदारों एवं पूँजीपतियों द्वारा किसानों एवं मजदूरों के शोषण का एक कारण मानसिक श्रम को शारीरिक श्रम से श्रेष्ठ समझना है। मार्क्सवाद, मानसिक श्रम एवं शारीरिक श्रम में विभेद को वर्ग-विभाजन तथा वर्ग-संघर्ष का मूल कारण मानता है।

कम्युनिस्ट समाज में श्रम के स्थान और स्वरूप के बारे में वी० अफनास्येव ने लिखा है कि 'श्रम करना कम्युनिस्ट समाज में भौतिक और आत्मिक संपदा का मुख्य स्रोत होगा। कम्युनिज्म में प्रत्येक व्यक्ति अपनी योग्यता के अनुसार स्वेच्छा से काम करेगा और समाज के धन तथा समाज की शक्ति को बढ़ायेगा। काम की प्रकृति ही बदल जायेगी। श्रम केवल आजीविका का साधन नहीं रह जायेगा, बल्कि वह जीवन की प्राथमिक आवश्यकता, सच्चा रचनात्मक प्रयास, सुख और आनन्द का स्रोत बन जायेगा।'<sup>18</sup>

श्रम की दासता से पूर्णतः मुक्ति हेतु श्रम के स्थानापन्न यंत्र के प्रयोग की अनिवार्यता बताते हुए ओशो ने भी कहा है कि "मनुष्य की गुलामी पूरी तरह से तभी समाप्त होगी, जब मनुष्य के श्रम का स्थान हम पूरी तरह यंत्र से बदल डालेंगे। जिस दिन मनुष्य को श्रम करने की आवश्यकता ही न रहे जायेगी और सारे स्वचालित यंत्र उसकी जगह काम करने लगेंगे, उस दिन ही श्रमिक सब तरह की दीनता से मुक्त हो सकेगा।"<sup>19</sup>

अतः स्पष्ट है कि अपने उपर्युक्त दृष्टिकोण के आधार पर ही मार्क्स ने मनुष्य के सुखमय भविष्य के निर्माण के लिए विज्ञान, तकनीक, यंत्र एवं उद्योग के बुद्धिमतापूर्वक प्रचुर उपयोग की सलाह दी है। यही उनके वैज्ञानिक समाजवाद का आधार है।

### 3. औद्योगिक पूँजीवाद का अभिशाप और उसके वैकल्पिक समाधान

गांधीजी आधुनिक पूँजीवादी, औद्योगिक एवं नगरीय सभ्यता, जो मुख्यतः पश्चिमी सभ्यता है, को शैतानी या चाडाल सभ्यता (बल्कि असभ्यता) कहते हैं और मनुष्य-जाति को, विशेषकर भारतीयों को, इसके विनाशकारी प्रभाव से बचने की सलाह देते हैं। वर्तमान पूँजीवादी समाज के लक्षणों—गला-काट प्रतिस्पर्धा, झूठ, फरेब, स्वार्थ, हिंसा, वेश्यावृत्ति, जमींदारों एवं पूँजीपतियों द्वारा किसानों तथा मजदूरों का दमन एवं शोषण इत्यादि—को वे सभ्यता का रोग मानते हैं। विद्यमान संकटमय स्थिति के लिए वे केन्द्रीकृत सामूहिक उत्पादन को जिम्मेदार मानते हैं। उनकी दृष्टि में इसी के चलते उद्योगों में आधुनिक यंत्रों का व्यापक प्रयोग होता है,



जिससे बेरोजगारी फैलती है और फिर वितरण के समय बेईमानी और भ्रष्टाचार के कारण लोगो तक आवश्यक चीजे न पहुच पाने के कारण उनका जीवन दूमर हो जाता है।

उपर्युक्त कथन की पुष्टि गांधीजी के निम्नलिखित वक्तव्यो से होती है— “यह (पश्चिमी या यूरोपीय) सम्यता ऐसी है कि अगर हम धीरज धर कर बैठे रहेंगे, तो सम्यता की चपेट में आये हुए लोग खुद की जलायी हुई आग में जल मरेगे। पैगम्बर मोहम्मद साहब की सीख के मुताबिक यह शैतानी सम्यता है। . . .

इस सम्यता के कारण अंग्रेज प्रजा में सडन ने घर कर लिया है। यह सम्यता दूसरों का नाश करने वाली और खुद नाशवान है। इससे दूर रहना चाहिए।”<sup>20</sup>

“मेरा स्पष्ट मत है और मैं उसे साफ-साफ कहता हूँ कि बड़े पैमाने पर होने वाला सामूहिक उत्पादन ही दुनिया की मौजूदा सकटमय स्थिति के लिए जिम्मेदार है। एक क्षण के लिए मान भी लिया जाये कि यत्र मानव-समाज की सारी आवश्यकताएं पूरी कर सकते हैं, तो भी उसका यह परिणाम तो होगा ही कि उत्पादन कुछ विशिष्ट क्षेत्रों में केन्द्रित हो जायेगा। और इसलिए वितरण की योजना के लिए हमें द्राविडी प्राणायाम करना पड़ेगा।”<sup>21</sup>

“बड़े पैमाने पर उद्योगीकरण का अनिवार्य परिणाम यह होगा कि ज्यों-ज्यों प्रतिस्पर्धा और बाजार की समस्याएं खड़ी होंगी, त्यों-त्यों गांवों का प्रगट या अप्रगट शोषण होगा।”<sup>22</sup> “हिन्दुस्तान के सात लाख गांवों में फैले हुए ग्रामवासी-रूपी करोड़ों जीवित यंत्रों के विरुद्ध इन जड यंत्रों को प्रतिद्वंद्विता में नहीं लाना चाहिए। यंत्रों का सदुपयोग तो यह कहा जायेगा कि उससे मनुष्य के प्रयत्न को सहारा मिले।”<sup>23</sup> “मैं नहीं मानता कि उद्योगीकरण हर हालत में किसी भी देश के लिए जरूरी है। भारत के लिए तो वह उससे भी कम जरूरी है।”<sup>24</sup> “दुनिया में ऐसे विवेकी पुरुषों की संख्या लगातार बढ़ रही है, जो इस सम्यता को— जिसके एक छोर पर तो भौतिक समृद्धि की कभी तृप्त न होने वाली आकांक्षा है और दूसरे छोर पर उसके फलस्वरूप पैदा होने वाला युद्ध है— अविश्वास की निगाह से देखते हैं। लेकिन यह सम्यता अच्छी हो या बुरी, भारत का पश्चिम जैसा उद्योगीकरण करने की क्या जरूरत है? पश्चिमी सम्यता शहरी सम्यता है। इंग्लैण्ड और इटली जैसे छोटे देश अपनी व्यवस्थाओं का शहरीकरण कर सकते हैं। अमेरिका बड़ा देश है, किन्तु उसकी आबादी बहुत विरल है। इसलिए उसे भी शायद वैसा ही करना पड़ेगा। लेकिन कोई भी आदमी यदि सोचेगा तो यह मानेगा कि भारत जैसे बड़े देश को, जिसकी आबादी बहुत ज्यादा बढ़ी है और ग्राम जीवन की ऐसी पुरानी परंपरा में पोषित हुई है जो उसकी आवश्यकताओं को बराबर पूरा करती आयी है, पश्चिमी नमूने की नकल करने की कोई जरूरत नहीं है और न उसे ऐसी नकल करनी चाहिए।”<sup>25</sup> अतः स्पष्ट है कि गांधीजी औद्योगिक पूंजीवाद एवं उससे प्रतिफलित सम्यता को मानव-जाति के लिए बिल्कुल अभिशाप मानते हैं।

किन्तु, मार्क्स, पूजीवाद को गाधीजी की तरह पूर्णतः अभिशाप नहीं मानते, अपितु उन्होंने विगत युगों की तुलना में उसकी प्रगतिशील भूमिका के मद्देनजर उसे वरदान माना है। उनका कहना है कि पूजीवाद ने अपने जन्म के 100 वर्षों में ही इतना अधिक उत्पादन कर दिया, जितना पीछे के तमाम युग नहीं कर पाये। इसने सामंती की जन्मजात श्रेष्ठता, पितृसत्तात्मकता, जोर-जुल्म, बेगार इत्यादि को मिटा दिया। और उत्पादन तथा विनिमय के सामंती सबंध, जो विकसित हुई उत्पादक शक्तियों से मेल खाने के बजाय अनगिनत बेडिया बनकर जकड़ने लगे थे, उन्हें पूजीवाद ने तोड़ फेंका और समाज को विकास के प्रवाहमान पथ पर अग्रसर किया।

मार्क्स के शब्दों में, “पूजीपति वर्ग ने इतिहास में बहुत ही क्रान्तिकारी भूमिका अदा की है। जहां कहीं भी पूजीपति वर्ग का पलड़ा भारी हुआ, वहां उसने तमाम पितृसत्तात्मक और काव्यात्मक संबंधों का खात्मा कर दिया। उसने “जन्मजात श्रेष्ठ” लोगों के साथ आम जनता को बांधे रखने वाले तमाम किस्म के सामंती बंधनों को निर्ममता से तोड़ दिया। .... पूजीपति वर्ग ने दिखा दिया है कि प्रतिक्रियावादी लोग मध्य युग में होने वाले ताकत के नंगे नाच की चाहे जितनी तारीफ करें, वास्तव में उसके साथ उसका पूरक पहलू भी था— घोर आलस्य और निकम्मापन। पूजीपति वर्ग ही सर्वप्रथम यह साबित कर सका है कि मनुष्य की क्रियाशीलता क्या चमत्कार दिखा सकती है। उसने ऐसी आश्चर्यजनक चीजें हासिल की हैं कि उसके सामने मिस्र के पिरामिड, रोम की जल वहन प्रणाली और गोथिक गिरजाघर भी तुच्छ साबित हो गए हैं। . . .

. पूजीपति वर्ग को सत्ता में आये अभी मुश्किल से सौ साल बीते होंगे, उसने इसी बीच इतने बड़े पैमाने पर इतनी विराट उत्पादक शक्तियों को जन्म दिया है, जितनी पिछली तमाम पीढ़ियाँ कुल मिलाकर भी पैदा न कर सकी थीं।”<sup>26</sup>

लेकिन, विकसित पूजीवाद को मार्क्स ने घोर प्रतिक्रियावादी, समाज की उत्पादन शक्तियों के विकास में अवरोधक तथा सामाजिक हित की दृष्टि से अनिष्टकारी माना है। उन्होंने लिखा है कि पूजीपति वर्ग ने “नग्न स्वार्थ के सिवा, ‘नकद’ पैसे कौड़ी के हृदयहीन व्यवहार के सिवा, मनुष्यों के बीच कोई दूसरा संबंध बाकी नहीं रहने दिया। उसने तमाम धार्मिक भक्ति, बहादुराना जोश और मूर्खतापूर्ण भावावेग के स्वर्गिक आनंद को हिसाब-किताब के बर्फीले पानी में डुबो दिया। उसने व्यक्तिगत योग्यता को विनिमय मूल्य में बदल दिया। पिछले दौर में हासिल की गयी अनगिनत अमिट स्वतंत्रताओं के एवज में बुर्जुआ वर्ग ने बस एकमात्र घोर अनैतिक स्वतंत्रता कायम की है जिसे मुक्त व्यापार कहते हैं। संक्षेप में, धार्मिक और राजनीतिक मायाजाल से ढंके हुए शोषण की जगह उसने नग्न, निर्लज्ज, प्रत्यक्ष और पाशविक शोषण की स्थापना की है।”<sup>27</sup>

आगे वे लिखते हैं, “मौजूदा उत्पादन सबध, विनिमय संबंध और मिल्कियत के संबंधों की बदौलत, जादू के जोर से उत्पादन और विनिमय के ऐसे दानवाकार साधन खड़ा कर देनेवाला आधुनिक पूंजीवादी समाज, एक ऐसे जादूगर के समान है, जिसने मंत्र पढ़कर पाताल लोक से तमाम शक्तियों को बुला तो लिया है मगर अब उन्हें काबू में करने में असमर्थ है। पिछले कई दशकों के दौरान उद्योग और वाणिज्य का इतिहास, उत्पादन की आधुनिक स्थितियों के खिलाफ, पूंजीपति वर्ग और उसके शासन को बरकरार रखने वाली शक्तों यानी मिल्कियत के उन सबधों के खिलाफ, आधुनिक उत्पादक शक्तियों के विद्रोह का ही इतिहास है।

समाज में मौजूद उत्पादक शक्तियाँ अब पूंजीवादी मिल्कियत की स्थितियों का विकास करने के बजाय उन स्थितियों पर काफी भारी पड़ने लगी हैं जो उत्पादक शक्तियों को बेड़ी में जकड़े हुए हैं और जैसे ही उत्पादक शक्तियाँ उन बेड़ियों को तोड़ देती हैं, समूचे पूंजीवादी समाज में अव्यवस्था फैल जाती है और पूंजीवादी मिल्कियत का अस्तित्व खतरे में पड़ जाता है। पूंजीवादी समाज की स्थिति इतनी सकीर्ण है कि वह खुद अपने द्वारा पैदा की हुई संपत्ति को समाल नहीं सकता। और पूंजीपति वर्ग इन संकटों से छुटकारा कैसे पाता है? एक ओर तो वह उत्पादक शक्तियों के एक बड़े हिस्से को बलपूर्वक नष्ट कर देता है, और दूसरी ओर वह पुराने बाजारों का और भी गहराई से शोषण करता है तथा नये-नये बाजारों पर कब्जा जमा लेता है, अर्थात् वह पहले से ज्यादा व्यापक, पहले से ज्यादा विनाशकारी संकटों का रास्ता साफ करके और संकटों की रोकथाम करने वाले साधनों का क्षय करके ही मौजूदा संकट से अपने आपको उबारता है।”<sup>28</sup>

## (I) पूंजीवाद में पूंजी और श्रम के अन्तर्संबंध का स्वरूप

गांधीजी की दृष्टि में पूंजी और श्रम का संबंध क्या है, यह उनके निम्नलिखित कथनों से स्पष्ट है—  
“यदि पूंजी शक्ति है तो श्रम भी है। दोनों शक्तियाँ विध्वंसात्मक या रचनात्मक रूप से प्रयुक्त हो सकती हैं। दोनों एक-दूसरे पर अवलंबित हैं।”<sup>29</sup>

“मुश्किल यह है कि आज जहाँ पूंजी सगठित है और भली प्रकार अपनी जड़ जमाए हुए है, श्रम की स्थिति वैसी नहीं है। श्रमिक की बुद्धि निर्जीव और यंत्रवत् कार्य करते-करते कुंद हो गई है और उसे अपने मानसिक विकास के लिए प्रायः कोई समय नहीं मिल पाता। इसकी वजह से उसे अपनी शक्ति और प्रस्थिति की संपूर्ण गरिमा का भी अहसास नहीं हो पाता। श्रमिक को यह मानकर चलने की सीख दी गई है कि उसकी मजदूरी का निर्धारण पूंजीपति करेंगे और वह इस संबंध में उनसे अपनी शर्तें मनवाने की स्थिति में नहीं है।”<sup>30</sup>

“मैं नहीं समझता कि पूजी और श्रम के बीच टकराव जरूरी है। दोनों एक-दूसरे पर निर्भर हैं। आज जरूरत इस बात की है कि पूजीपति श्रमिकों पर शासन करना बद कर दे। मेरी राय में मिल मजदूर भी उसी तरह मिल के मालिक हैं जिस तरह शेयरधारक हैं, जिस दिन मिल-मालिक यह समझ जायेगे कि मिल के स्वामी जितने वे हैं, उतने ही मिल-मजदूर भी हैं, उसी दिन दोनों के बीच झगड़े की स्थिति समाप्त हो जाएगी।”<sup>31</sup>

“मैंने यह कभी नहीं कहा कि शोषण और शोषण की कामना के रहते हुए भी शोषणकर्त्ता और शोषित के बीच सहयोग होना चाहिए। मैं तो बस इस बात में विश्वास नहीं करता कि पूजीपतियों और जमींदारों का स्वभावतया शोषणकर्त्ता होना आवश्यक है या कि उनके और जनता के बीच आधारभूत अथवा अशमनीय विरोध है।”<sup>32</sup>

“जनता जमींदारों और मुनाफाखोरों को अपना दुश्मन नहीं मानती। लेकिन उसमें यह चेतना जगानी है कि इस वर्गों ने उसके साथ ज्यादाती की है। मैं जनता को यह सीख नहीं देता कि वे पूजीपतियों को अपना शत्रु माने, मैं तो उनसे कहता हू कि वे स्वयं अपने शत्रु हैं।”<sup>33</sup>

उपर्युक्त विवरण से स्पष्ट है कि गांधीजी पूजी तथा श्रम को परस्परावलंबित तथा सहयोगी मानते हैं और यह भी मानते हैं कि अब तक जमींदारों और पूजीपतियों द्वारा किसानों और मजदूरों का शोषण हुआ है। किन्तु, वे यह नहीं मानते कि जमींदार तथा पूजीपति स्वभाव से ही दुष्ट तथा शोषक होते हैं। उनका मानना है कि यदि मौका मिले तो मजदूर स्वयं पूजीपति बनकर शोषक हो जायेगा। वे शोषण के लिए मजदूरों (की अजागरूकता) को भी समान रूप से दोषी मानते हैं। निष्कर्षतः गांधीजी पूजी और श्रम के अब तक के संबंध को शत्रुतापूर्ण तो मानते हैं, किन्तु उनका विश्वास है कि पूजीपतियों के हृदय-परिवर्तन द्वारा उसे मित्रतापूर्ण बनाया जा सकता है।

मार्क्स भी गांधीजी से इस बात में सहमत हैं कि “पूजी के लिए उजरती श्रम पूर्वापेक्षित है और उजरती श्रम के लिए पूजी, दोनों एक-दूसरे के अस्तित्व को निश्चित करते हैं; दोनों एक-दूसरे को उत्पन्न करते हैं।”<sup>34</sup> किन्तु, उनका कहना है कि पूजी और श्रम का यह संबंध परस्पर विरोधी हितों पर आधारित है। मौजूदा पूजीवादी व्यवस्था के अधीन श्रम-शक्ति का शोषण करके ही पूजी जीवित रह सकती है और विकसित हो सकती है। जिस अनुपात में श्रम शक्ति का शोषण होता है, उसी अनुपात में पूजी में वृद्धि होती है।

मार्क्स ने इसे स्पष्ट करते हुए लिखा है कि “बेशक! यदि पूजीपति मजदूर को काम पर न लगाये, तो मजदूर जिन्दा नहीं रह सकता है और यदि पूजी श्रम-शक्ति का शोषण न करें, तो वह जिन्दा नहीं रह

सकती। अतः श्रम-शक्ति का शोषण करने के लिए आवश्यक है कि पूँजी उसे खरीदे। उत्पादक पूँजी जितनी तेजी से बढ़ती है, उतनी ही तेजी से उद्योग फलता-फूलता है, पूँजीपति जितना ही मालामाल होता है और रोजगार जितना ही चमकता है, पूँजीपति को उतने ही अधिक मजदूरों की आवश्यकता होती है और मजदूर अपने को उतने ही महंगे दामों में बेचता है।

इसलिए मजदूर की सतोषजनक स्थिति के लिए यह नितान्त आवश्यक है कि उत्पादक पूँजी की अधिक से अधिक तेजी के साथ बढ़ती हो। लेकिन उत्पादक पूँजी की बढ़ती का क्या अर्थ है? जीवित श्रम पर पूर्वसंचित श्रम के प्रभुत्व का बढ़ना। मजदूर वर्ग पर पूँजीपति वर्ग के प्रभुत्व का बढ़ना। ..... ..

अतः यह कहने का अर्थ है कि पूँजी और मजदूरों के हित बिल्कुल एक हैं, वास्तव में यही है कि पूँजी और उजरती श्रम एक ही सबध के दो पहलू हैं। एक पर दूसरा उसी प्रकार निर्भर रहता है, जिस प्रकार सूदखोर और फिजूलखर्च एक दूसरे पर निर्भर रहते हैं। जब तक उजरती मजदूर उजरती मजदूर है, तब तक उसका भाग्य पूँजी पर निर्भर करता है। यही मजदूर और पूँजीपति के हितों की वह एकता है, जिसका इतना ढोल पीटा जाता है।<sup>35</sup>

मार्क्सवाद के अनुसार, शोषणपरक पूँजीवादी व्यवस्था का मूल आधार है—अतिरिक्त मूल्य या मुनाफा का सिद्धांत। इसमें पूँजीपति वर्ग मजदूर को उसके श्रम का मूल्य न देकर केवल उसकी श्रम-शक्ति का मूल्य देता है। “श्रम-शक्ति का मूल्य वह है जिसका निर्धारण जीवनावश्यक वस्तुओं के मूल्यों द्वारा होता है और जिसकी जरूरत श्रम-शक्ति पैदा करने में, उसे विकसित और कायम रखने में, उसका नैरन्तर्य बनाये रखने में पड़ती है।”<sup>36</sup> श्रम के मूल्य में उसे श्रम-शक्ति के मूल्य को घटाने पर जो शेष बचता है वह उसका मुनाफा होता है। पूँजीपति वर्ग सारा मुनाफा स्वयं हड़प लेता है। इससे उसकी पूँजी (संचित श्रम) में दिन-दूनी, रात-चौगुनी वृद्धि होने लगती है। जबकि दूसरी ओर पूँजी के बढ़ने का मतलब होता है—सर्वहारा यानी मजदूर वर्ग का बढ़ना।

मार्क्स ने पूँजी और उजरती श्रम के अन्तर्विरोध पर बहुत ही सटीक टिप्पणी की है। उसे हम विस्तार से लिखने के लोभ का संवरण नहीं कर पा रहे हैं। मार्क्स ने लिखा है कि “पूँजी और उजरती श्रम के हित एक दूसरे के बिल्कुल विरोधी होते हैं। पूँजी के तेजी से बढ़ने का मतलब मुनाफे का तेजी से बढ़ना है। मुनाफा तेजी से तभी बढ़ सकता है, जब श्रम का दाम, सापेक्ष मजदूरी उसी तेजी से घटे। नकद मजदूरी के साथ-साथ, श्रम के मुद्रारूपी मूल्य के साथ-साथ वास्तविक मजदूरी के बढ़ने पर भी, अगर उसकी वृद्धि उसी अनुपात में नहीं होती, जिसमें मुनाफे की होती है, तो सापेक्ष मजदूरी में गिरावट आ सकती है। उदाहरणार्थ—जब रोजगार चमका हो, उस समय यदि मजदूरी में 5 प्रतिशत की बढ़ती होती है और दूसरी ओर, मुनाफे में 30 प्रतिशत की, तब तुलनात्मक, सापेक्ष मजदूरी में बढ़ती नहीं, बल्कि घटती होती है।

“इस प्रकार, यद्यपि पूजी के तेजी से बढ़ने के साथ ही मजदूर की आमदनी बढ़ती है, तथापि उसके साथ-साथ वह सामाजिक खाई और भी गहरी हो जाती है, जो मजदूर को पूजीपति से अलग करती है। इसी प्रकार, श्रम पर पूजी का प्रभुत्व और बढ़ जाता है और श्रम पहले से भी अधिक पूजी पर निर्भर हो जाता है।

“यह कहना कि पूजी के तेजी से बढ़ने में मजदूर का भी हित है, सिर्फ यही कहने के बराबर है कि मजदूर जितनी शीघ्रता के साथ दूसरों की दौलत बढ़ायेगा, उतने ही ज्यादा दूसरों के खाने से बचे रोटी के टुकड़े उसके सामने फेंके जायेंगे, उतनी ही अधिक तादाद में मजदूरों को नौकर रखा जा सकेगा, मजदूरों की संख्या में उतनी ही वृद्धि होगी— यानी पूजी पर निर्भर रहने वाले गुलामों की तादाद उतनी ही बढ़ जायेगी।..

“इस प्रकार, यदि पूजी तेजी से बढ़ रही हो, तो मजदूरी भी बढ़ सकती है, लेकिन पूजी का मुनाफा इतनी तेजी से बढ़ता है कि दोनों की तुलना नहीं हो सकती। मजदूर की आर्थिक स्थिति कुछ सुधर जाती है, मगर उसकी सामाजिक स्थिति और बिगड़ जाती है। उसे पूजीपति से अलग करने वाली सामाजिक खाई और भी चौड़ी हो जाती है।”<sup>37</sup>

अतः सिद्ध होता है कि मजदूर वर्ग के सबसे अधिक अनुकूल परिस्थिति होने पर भी, यानी पूंजी के ज्यादा से ज्यादा तेजी से बढ़ने की हालत में भी, मजदूर की आर्थिक दशा में चाहे कितना ही सुधार हो जाये, मुनाफा और मजदूरी तब भी एक दूसरे के उल्टे अनुपात में ही घटते-बढ़ते हैं। इसलिए मजदूर (श्रम) तथा पूंजीपति (पूंजी) के हितों का विरोध नहीं मिटता ।

## (II) पूँजीवादी अन्तर्विरोध के समाधान के उपायः—

पूँजीवादी सम्यता का अन्तर्विरोध वस्तुतः पूँजी और श्रम का अन्तर्विरोध है। अभी हमने देखा कि गांधीजी मौजूदा व्यवस्था के अन्तर्गत ही पूँजी और श्रम के विरोध को समाप्त करना संभव मानते हैं; जबकि मार्क्स उसे असंभव मानते हैं। अतः इनके समाधान भी परस्पर भिन्न हैं ।

(1) गौंधीवादी समाधानः— गांधीजी ने तीन वैकल्पिक समाधान सुझाये हैं। एक स्वप्नलोकीय विचारक के रूप में उन्होंने ग्रामीण या अहिंसक अर्थव्यवस्था की कल्पना की है। सर्वोदयी आदि आदर्शवादी विचारक के रूप में उन्होंने सस्त्वकता (Trusteeship) का सिद्धांत प्रतिपादित किया है और एक यथार्थवादी समाजवादी के रूप में उन्होंने राज्य-स्वामित्व के सिद्धांत को निरूपित किया है।

(क) ग्रामीण या अहिसक अर्थव्यवस्था:— गांधीजी ने कहा है कि “आप फैक्टरी सभ्यता के ऊपर अहिसा का भवन खड़ा नहीं कर सकते, पर स्वतः पूर्ण गांवों के ऊपर कर सकते हैं। ... . ग्राम अर्थव्यवस्था की जो मरी धारण है, उसमें शोषण का कोई स्थान नहीं है, शोषण ही हिंसा का सार है। इसलिए यदि आप अहिसक बनना चाहते हैं तो आपको अपने अंदर गांव की मानसिकता का विकास करना होगा और गांव की मानसिकता के मायने हैं— चरखे में आस्था।”<sup>38</sup>

पुनः “मेरा कहना तो यह है कि अगर गांव नष्ट होते हैं तो भारत भी नष्ट हो जाएगा। तब भारत भारत नहीं रहेगा। दुनिया में भारत का अपना मिशन ही खत्म हो जायेगा। गांवों का पुनरुज्जीवन तभी संभव है जब उनका शोषण समाप्त हो। बड़े पैमाने के औद्योगीकरण से अनिवार्यतः ग्रामवासियों का निष्क्रिय अथवा सक्रिय शोषण होगा, क्योंकि औद्योगीकरण के साथ प्रतियोगिता और विपणन की समस्याएं जुड़ी हुई हैं।”<sup>39</sup>

यहां स्पष्ट है कि गांधीजी अहिसक सभ्यता की स्थापना के लिए ग्रामीण अर्थव्यवस्था अनिवार्य मानते हैं। वस्तुतः उनकी मान्यता है कि गांवों में स्थानीय स्तर पर लोगों में एक भावनात्मक लगाव होता है, आपसी भाई-चारा होता है। इसलिए द्वेष एवं हिंसा एक सीमा से आगे कभी नहीं जा सकता। अतीत में जो दोष उत्पन्न हो गए हैं उन्हें समझदारी से सुधारा जा सकता है। उनकी कल्पना के अनुसार, प्रत्येक व्यक्ति को अपना पसीना बहाकर अपनी रोटी खानी चाहिए। प्रत्येक गांव को स्वयं में पूर्ण तथा स्वावलंबी होना चाहिए। जब स्थानीय स्तर पर लघु एवं कुटीर उद्योगों द्वारा उत्पादन होगा, तो कभी भी अति उत्पादन और मदी की स्थिति नहीं आएगी और न ही मजदूरों की छंटनी द्वारा उनकी जीविका का साधन होगा। गांव के लोग शारीरिक श्रम द्वारा उत्पादन करेंगे तो उनका स्वास्थ्य भी ठीक रहेगा। फिर हाथ पीसा आटा तथा हाथ कुटा चावल खाने से पर्याप्त पोषक तत्व मिलेगा तथा अनेक बीमारियों से भी निजात पायेंगे। सबसे मुख्य समस्या जो न्यायोचित वितरण की है, वह ग्रामीण अर्थव्यवस्था में समाप्त हो जाएगी क्योंकि उत्पादन की संपूर्ण प्रक्रिया में जनता प्रत्यक्ष भागीदार होगी। गांधीजी ऐसी मशीनों का ग्रामीण अर्थव्यवस्था में अवश्य स्वागत करते हैं जो जनता के जीवन को सुविधापूर्ण बनाने में सहयोगी हों। किन्तु, यह बात विशेष परिस्थिति के लिए ही है। उदाहरण के लिए — फीनिक्स में ‘इंडियन ओपिनियन’ के प्रकाशन काल में गांधीजी प्रेस में इंजिन से चलने वाली मशीन लगाने के पक्षधर नहीं थे। किन्तु मजबूरी में उन्हें ऐसा करना पड़ा था। पर, एक समय उन्होंने सबकी सहमति से इंजिन को बंद कर दिया। गांधीजी के शब्दों में, “इस संस्था में इंजिन से चलने वाली मशीनें लगाने का मेरा कम ही विचार था। भावना यह थी कि जहां खेती भी हाथ से करनी है वहां अखबार भी हाथ से चल सकने वाले यंत्रों की मदद से निकले तो अच्छा हो। पर इस बार ऐसा प्रतीत हुआ कि यह हो न सकेगा। इसलिए वहां ऑइल इंजिन ले गए थे।..... इस संस्था में एक ऐसा भी युग आया कि



जब विचारपूर्वक इजिन चलाना बंद किया गया और दृढ़तापूर्वक चक्र से ही काम लिया गया। मेरे विचार में फीनिक्स का वह ऊँचे से ऊँचा नैतिक काल था।<sup>40</sup> स्पष्टतः गांधीजी की अधिकतम कोशिश मशीनों के न्यूनतम प्रयोग के लिए थी, क्योंकि वे मशीनों को 'अनैतिकता की जननी' समझते थे। इसी लिए उन्होंने हिन्दुस्तान का हित चाहनेवाले लोगों को अपनी प्राचीन भारतीय सम्यता से उसी प्रकार चिपके रहने की सलाह दी थी, जैसे बच्चा मा की छाती से चिपका रहता है।

मेरे विचार में, पूजीवाद की जिन बुराइयों से घबराकर गांधीजी प्राचीनी सामतवादी युग की ओर लौट जाना चाहते हैं, वह उनके गलत ऐतिहासिक ज्ञान को सूचित करता है। जहाँ सामत युग में अनेक प्रकार के सामाजिक शोषण एवं उत्पीड़न जारी थे, वहीं मनुष्य का जीवन, उत्पादन के साधनों का सम्यक् विकास न होने के कारण अत्यन्त संघर्षपूर्ण था। मशीनों ने ही उनके जीवन को सुखद बनाया है। यंत्रों के विकास के पूर्व अधिकांश लोगों को जी-तोड़ मेहनत के बावजूद भरपेट भोजन नहीं मिल पाता था, चिकित्सा के अभाव में लोग अकाल मौत मर जाते थे, जिससे पूरा परिवार शोक-ग्रस्त हो जाता था। कमी-कमी तो महामारी से पूरा गाँव ही उजड़ जाता था। मीलों से पानी भरकर लाना पड़ता था, अकाल में हजारों-लाखों की संख्या में लोग मर जाते थे इत्यादि। सामंतों और साहूकारों के शोषण का तो कहना ही क्या!

यदि दुनिया गांधीजी की सदिच्छा से संचालित हो सकती तो सिद्धांततः उनकी ग्राम समाज की कल्पना में और कोई दोष नहीं; सिवाय इसके कि उन्हें मानव का शारीरिक सुख बर्दाश्त नहीं। पर चूँकि व्यवहार में ऐसा संभव नहीं, इसीलिए मार्क्सवादी विचारक यशपाल की यह टिप्पणी ठीक ही है कि "सामंतवादी संस्कृति के मोह और मनुष्य-समाज के इतिहास के भौतिक आधार की उपेक्षा से गांधीजी की विचारधारा प्रतिक्रियावादी और ह्रासोन्मुखी बन गई है। उन्हें समाज के विकास के साधनों में ही समाज का विनाश दिखाई देता है।"<sup>41</sup>

(ख) संरक्षकता (Trusteeship) का सिद्धांतः—पूजी और श्रम के विरोध के निवारण के लिए साम्यवादियों ने वर्ग-संघर्ष में सर्वहारा वर्ग को अंतिम विजय प्राप्त करने की सलाह दी है। उनका मानना है कि पूंजीपति वर्ग स्वेच्छापूर्वक अपने विशेषाधिकारों का परित्याग करने वाला नहीं है। अपना हक और अधिकार उससे बलपूर्वक ही छीनना होगा।

किन्तु, गांधीजी कहते हैं कि "मैं किसी से उसकी संपत्ति छीनना नहीं चाहता, क्योंकि वैसा करूँ तो मैं अहिंसा के नियम से च्युत हो जाऊँगा।"<sup>42</sup>

तो क्या है इस समस्या का समाधान? गांधीजी की दृष्टि में इसका सर्वश्रेष्ठ समाधान है—संरक्षकता का सिद्धांत, क्योंकि उनका विश्वास है कि दूसरे सिद्धांत जब नहीं रहेंगे, तब भी वह रहेगा।<sup>43</sup>



गांधीजी ने उक्त सिद्धांत का प्रतिपादन तब किया था, “जबकि जमींदारों और राजाओं की संपत्ति के सबंध में समाजवादी सिद्धांत देश के सामने आया था।”<sup>44</sup> गांधीजी का कथन है कि “जब कुछ सुधारकों ने हृदय परिवर्तन की क्रिया द्वारा आदर्श सिद्ध करने की प्रणाली में विश्वास खो दिया, तब जिसे वैज्ञानिक समाजवाद कहा जाता है, उसकी पद्धति ढूंढी गयी। मैं उसी समस्या को हल करने में लगा हूँ, जो वैज्ञानिक समाजवादियों के सामने है।”<sup>45</sup>

इसीलिए वे कहते हैं कि “मैं जमींदार का नाश नहीं करना चाहता लेकिन मुझे ऐसा भी नहीं लगता कि जमींदार अनिवार्य है। मैं जमींदारों और दूसरे पूँजीपतियों का अहिंसा के द्वारा हृदय-परिवर्तन करना चाहता हूँ और इसलिए वर्गयुद्ध की अनिवार्यता को मैं नहीं स्वीकार करता। कम-से-कम संघर्ष का रास्ता लेना मेरे लिए अहिंसा के प्रयोग का एक जरूरी हिस्सा है। जमीन पर मेहनत करने वाले किसान और मजदूर ज्योंही अपनी ताकत पहचान लेंगे, त्योंही जमींदारी की बुराई का बुरापन दूर हो जायेगा।..... अगर मेहनत करने वाले बुद्धिपूर्वक एक हो जायें, तो वे एक ऐसी ताकत बन जायेंगे, जिसका मुकाबला कोई नहीं कर सकता। और इसीलिए मैं वर्गयुद्ध की कोई जरूरत नहीं देखता।”<sup>46</sup>

गांधीजी कहते हैं कि यदि मजदूर, पूँजीपतियों से अपनी शर्तें नहीं मनवा पाता तो इसलिए कि वह भी स्वार्थ एवं धन की भाषा में सोचता है और अपने महत्व को नहीं पहचानता; जिससे पूँजीपति उनकी एकता में फूट डालने में सफल हो जाता है। यदि मजदूर ठान ले कि किसी भी कीमत पर वह अपना शोषण नहीं होने देगा तो कोई भी उसका शोषण नहीं कर सकता। उन्हीं के शब्दों में, “हर प्रकार का शोषण, शोषित के सहयोग पर आधारित है, फिर वह सहयोग स्वेच्छा से दिया जाता हो या लाचारी से। हम इस सच्चाई को स्वीकार करने से कितना ही इनकार क्यों न करें, फिर भी सच्चाई तो यही है कि यदि लोग शोषक की आज्ञा न मानें, तो शोषण हो ही नहीं सकता। लेकिन उसमें स्वार्थ आड़े आता है और हम उन्हीं जंजीरों को अपनी छाती से लगाये रहते हैं जो हमें बांधती हैं। यह चीज़ बंद होना चाहिए।”<sup>47</sup> इस प्रकार, वे शोषितों को, शोषकों से असहयोग की शिक्षा दे रहे हैं।

साथ ही, गांधीजी ने धनिक वर्ग को भी प्रेमपूर्ण एवं शान्तिमय समाज की स्थापना हेतु उसके उसके सामाजिक कर्तव्य का स्मरण कराते हुए कहा है कि “यदि भारतीय समाज को शान्तिपूर्ण मार्ग पर सच्ची प्रगति करनी है तो धनिक वर्ग को निश्चित रूप से स्वीकार कर लेना होगा कि किसान के पास भी वैसी ही आत्मा है, जैसी उनके पास है और अपनी दौलत के कारण वे गरीब से श्रेष्ठ नहीं हैं। जैसा जापान के उमरावों ने किया, उसी तरह उन्हें भी अपने आपको संरक्षक मानना चाहिए। उनके पास जो धन है उसे यह समझकर रखना चाहिए कि उसका उपयोग उन्हें अपने संरक्षित किसानों की भलाई के लिए करना है। उस हालत में वे अपने परिश्रम के कमीशन के रूप में वाजिब रकम से ज्यादा नहीं लेंगे। ..... मुझे दृढ़

विश्वास है कि यदि पूजीपति जापान के उमरावों का अनुकरण करें, तो वे सचमुच कुछ खोयेगे नहीं और सब कुछ पायेंगे।”<sup>48</sup>

उल्लेखनीय है कि गांधीजी का सरक्षकता-सिद्धांत, भारत की विशिष्ट वर्णाश्रम व्यवस्था पर आधारित है। उनकी धारणा थी कि चारों वर्ण के लोग अपने-अपने धर्म व कर्तव्य का पालन करते हुए तथा परस्पराश्रित रहते हुए अत्यंत प्रेमपूर्वक रहते थे। सबके कार्य-क्षेत्र निर्धारित थे और कोई उसका उल्लंघन नहीं करता था क्योंकि यह धर्म-विरुद्ध था। और समाजवाद तथा साम्यवाद का संपत्ति सबधी सिद्धांत नया नहीं है क्योंकि हमारे समादृत ग्रंथ ‘इशोपनिषद्’ के सूत्र ‘तेन त्यक्तेन भुजीथा’, में तो यह अत्यन्त प्राचीन काल से निहित है। इसलिए गांधीजी समस्त भारतीय जनता, विशेषकर धनिक वर्ग, का आह्वान करते हैं कि उन्हें लोकहित में अपनी पारंपरिक धार्मिक-नैतिक व्यवस्था को स्वेच्छा-पूर्वक अपना लेना चाहिए।

किन्तु, गांधीजी के जीवन भर के प्रयत्नों का यही परिणाम निकला कि मार्च 1942 तक “केवल जमनालाल बजाज जी ही सरक्षकता या न्यासिता के निकट आ पाये, किन्तु वे भी निकट ही आ पाये।”<sup>49</sup> और 15 अगस्त 1947 को स्वतंत्रता-प्राप्ति के बाद तो उन्हें लगने लगा था कि जैसे अब कोई उनकी नहीं सुनता, परवाह नहीं करता। अपने प्रार्थना प्रवचनों में अनेक बार उन्होंने इस भावना को प्रकट किया था। एक दिन तो उन्होंने यहा तक कहा कि अब मेरी 125 वर्ष जीने की इच्छा नहीं रही। उनके योग्य शिष्य श्री विनोबा भावे के भू-दान आंदोलन की असफलता तो सर्वविदित है ही। यदि गांधीजी कुछ और जीवित रहते तो शायद उन्हें भी श्री राबर्ट ओवेन की तरह सुधारक की भूमिका छोड़कर क्रांतिकारी की भूमिका निभानी पड़ती।

(ग) राज्य-स्वामित्व:- गांधीजी ने एक बार लिखा था कि “केवल दो मार्ग हैं जिनमें से हमें अपना चुनाव कर लेना है। एक तो यह कि पूंजीपति अपना अतिरिक्त संग्रह स्वेच्छा से छोड़ दे और परिणामस्वरूप सबको वास्तविक सुख प्राप्त हो जाये। दूसरा यह कि अगर पूंजीपति समय रहते न चेतें तो करोड़ों जाग्रत, किन्तु अज्ञानी और भूखे लोग देश में ऐसी गड़बड़ मचा दे, जिसे एक बलशाली हुकूमत की फौजी ताकत भी नहीं रोक सकती। मैंने यह आशा रखी है कि भारतवर्ष इस विपत्ति से बचने में सफल रहेगा।”<sup>50</sup>

गांधीजी की उपर्युक्त आशा का कारण 1929 तक पूंजीपतियों के हृदय-परिवर्तन की संभावना में उनकी दृढ़ आस्था थी। लेकिन, जब बाद में उनकी यह आस्था डगमगाने लगी तो उन्होंने लिखा- “लोग यदि स्वेच्छा से न्यासियों की तरह व्यवहार करने लगें, तो मुझे सचमुच बड़ी खुशी होगी। लेकिन यदि वे ऐसा न कर सकें तो मेरा ख्याल है कि हमें राज्य के द्वारा भरसक कम हिंसा का आश्रय लेकर उनसे उनकी संपत्ति ले लेनी पड़ेगी। .... (यही कारण है कि मैंने गोलमेज परिषद् में यह कहा था कि सभी निहित हितवालों की संपत्ति की जांच होनी चाहिए और जहां आवश्यक मालूम हो वहां उनकी संपत्ति राज्य को ..... मुआवजा

देकर या मुआवजा दिये बिना ही, जहा जैसा उचित हो, अपने हाथ में कर लेनी चाहिए) व्यक्तिगत तौर पर तो मैं यह चाहूंगा कि राज्य के हाथों में शक्ति का ज्यादा केन्द्रीकरण न हो, उसके बजाय न्यासिता की भावना का विस्तार हो, क्योंकि मेरी राय में राज्य की हिस्सा की तुलना में वैयक्तिक मालिकी की हिस्सा कम हानिकर है। लेकिन, यदि राज्य की मालिकी अनिवार्य ही हो, तो मैं भरसक कम-से-कम राज्य की मालिकी की सिफारिश करूंगा।”<sup>51</sup>

स्पष्टतः गांधीजी अधिकतम निजी-स्वामित्व (पूजीवाद) और न्यूनतम राज्य-स्वामित्व (समाजवाद) के समर्थक हैं। समस्त ‘राष्ट्रीयकरण’ को ही गांधीजी समाजवाद समझते हैं। जबकि एंगेल्स ने इसे ‘नकली समाजवाद’ कहा है क्योंकि इसमें उत्पादन और वितरण के पूजीवादी संबंधों का अंत नहीं होता और मजदूर, मजदूरी पर काम करनेवाला मजदूर अर्थात् सर्वहारा ही बना रहता है। इसके बावजूद, उन्होंने इसे निजी स्वामित्व की तुलना में प्रगतिशील कदम माना है।

एंगेल्स के शब्दों, “हाल में जब से बिस्मार्क ने उद्योग-संस्थाओं पर राज्य के स्वामित्व की नीति अपनायी है, तब से एक तरह के ‘नकली समाजवाद’ का उदय हुआ है, जो कभी-कभी पतित होकर बहुत कुछ चाटुकारिता का रूप ले लेता है और जो झटपट यह फतवा दे डालता है कि राज्य द्वारा समस्त स्वामित्व, चाहे वह बिस्मार्क की ही किस्म का क्यों न हो, समाजवादी है। अगर राज्य का तबाकू के उद्योग का अपने हाथ में लेना समाजवाद है, तो समाजवाद के संस्थापकों में नेपोलियन और मेटर्निख की भी गिनती होनी चाहिए।”<sup>52</sup>

अतः स्पष्ट है कि राज्य-स्वामित्व के बावजूद गांधीवादी व्यवस्था में उत्पादन के पूंजीवादी संबंध का अन्त नहीं होता। तो फिर यह कैसे संभव है कि शोषण का अंत हो जाये? यहां यही उक्ति चरितार्थ होती है कि “बोये पेड नीम का, तो बबूल कहां से होय।”

**(II) मार्क्सवादी समाधान: सामाजिक स्वामित्व-** मार्क्सवाद की धारणा है कि मध्ययुग में अर्थात् पूजीवादी उत्पादन से पहले, सब जगह छोटे पैमाने की व्यवस्था प्रचलित थी-गाव में छोटे किसानों की, स्वतंत्र अथवा भू-दास किसानों की खेती, शहरों में शिल्प संघों के अन्तर्गत संगठित दस्तकारी। इस व्यवस्था का आधार था- उत्पादन के साधनों पर श्रमिकों का निजी अधिकार। उत्पादन के ऊपर उसके अधिकार का आधार उसका अपना श्रम था। जहां बाहरी सहायता ली भी जाती थी, वह साधारणतः गौण होती और उसके बदले में मजदूरी के अलावा और भी कुछ दिया जाता था। शिल्प संघों के मजदूर, कारीगर और

शागिर्द उतना भोजन, वस्त्र तथा मजदूरी के लिए काम नहीं करते थे, जितना शिक्षा प्राप्त करने के उद्देश्य से, ताकि वे स्वयं भी दस्तकार-मालिक बन सकें।

मध्ययुगीन समाज में, विशेषकर उसकी आरम्भिक शताब्दियों में, उत्पादन मूलतः व्यक्ति की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए होता था। मुख्य रूप से उससे उत्पादक और उसके परिवार की आवश्यकताओं की पूर्ति होती थी। जहां व्यक्तिगत अधीनता के संबंध थे, जैसे गांवों में, वहां वह सामंती अधिपति की आवश्यकताओं की पूर्ति में भी सहायक होता था। इसलिए इस सब में विनिमय का कोई स्थान नहीं था। फलस्वरूप उत्पत्ति, माल का रूप धारण नहीं करती थी।

इसके बाद बड़ी-बड़ी वर्कशापो और मैन्युफैक्चरो में उत्पादन के साधनों और उत्पादकों को एकत्र और केन्द्रीभूत किया गया और वे सचमुच उत्पादन के सामाजिक साधनों में और सामाजिक उत्पादकों में बदल दिये गए। परन्तु, श्रम के साधनों का स्वामी श्रम के उत्पादन को अभी भी सदा अपने अधिकार में रखता था, यद्यपि अब यह उसका अपना उत्पादन नहीं रहा, बल्कि दूसरों के श्रम का ही उत्पादन हो गया था। इस प्रकार, अब जो उत्पादन, सामाजिक उत्पादन का फल था, उस पर उन लोगों का अधिकार नहीं रहा जिन्होंने वस्तुतः उत्पादन के साधनों को सक्रिय किया था, उनका उपयोग किया था और जिन्होंने वस्तुतः माल का उत्पादन किया था। अब उन पर पूँजीपतियों का अधिकार हो गया। सामाजिक उत्पादन और व्यक्तिगत पूँजीवादी अधिकार-व्यवस्था की इस विसंगति ने नयी उत्पादन प्रणाली को उसका पूँजीवादी रूप दिया था, जो पूँजीपति वर्ग और सर्वहारा वर्ग के विरोध के रूप में प्रकट हुई और जिसके भीतर ही आज के सारे सामाजिक विरोधों (Social Contradictions) का बीज है, जो दिन-प्रतिदिन और भी स्पष्ट होता जा रहा है।

इस अन्तर्विरोध का मार्क्सवाद की दृष्टि में एकमात्र समाधान यही हो सकता है कि उत्पादन तथा विनिमय की प्रणालियों का उत्पादन के साधनों के सामाजिक स्वरूप के साथ सामंजस्य स्थापित किया जाये। किन्तु, इसके पूर्ववर्ती चरण के रूप में राज्य का स्वामित्व आवश्यक है। इसे स्पष्ट करते हुए एंगेल्स ने लिखा है कि “परन्तु अब इस (पूँजीवादी) स्थिति में शोषण इतना प्रत्यक्ष है कि उसका अंत निश्चित है। कोई भी राष्ट्र यह सहन नहीं करेगा कि उत्पादन इन ट्रस्टों के हाथ में रहे और मुट्ठी भर मुनाफाखोर लोग समाज का घोर शोषण करें। जो भी हो, ट्रस्ट हो या न हों, पूँजीवादी समाज के अधिकृत प्रतिनिधि-राज्य-को अंततः उत्पादन का संचालन अपने हाथ में लेना होगा। ..... जितना ही वह उत्पादक शक्तियों को अपने हाथ में लेता है, उतना ही वह वास्तव में राष्ट्रीय पूँजीपति बनता जाता है और उतने ही अधिक नागरिकों का वह शोषण करता है। मजदूर, मजदूरी पर काम करनेवाले मजदूर, सर्वहारा ही रहते हैं। पूँजीवादी संबंध का अंत नहीं होता, बल्कि कहना चाहिए, उसे चरम सीमा पर पहुंचा दिया जाता है। पर इस सीमा पर पहुंचकर यह

सबध टूट जाता है। उत्पादक शक्तियों पर राज्य का अधिकार हो जाने से संघर्ष का समाधान नहीं हो, परन्तु इस परिवर्तन में वे प्रौद्योगिक अवस्थाएँ छिपी हुई हैं, जिनसे इस समाधान के तत्व बनते हैं। यह समाधान यही हो सकता है कि आधुनिक उत्पादक शक्तियों के सामाजिक स्वरूप को व्यावहारिक रूप में स्वीकार कर लिया जाये और उत्पादन, अधिकार तथा विनिमय की प्रणालियों का उत्पादन के साधनों के सामाजिक स्वरूप के साथ सामंजस्य स्थापित किया जाये। और यह तभी हो सकता है, जब समाज सीधे और प्रत्यक्ष रूप से उत्पादक शक्तियों पर, जो इतनी अधिक विकसित हो चुकी हैं कि पूरे समाज के नियंत्रण में ही रह सकती हैं, अधिकार स्थापित करे।”<sup>54</sup>

लेकिन, समाज के प्रतिनिधि के रूप में यह ऐतिहासिक कार्यभार किसका है और उसका स्वरूप क्या है ? एंगेल्स के मतानुसार, यह कार्यभार सर्वहारा वर्ग का है, जो “राजनीतिक सत्ता पर अधिकार करता है और उत्पादन के साधनों को राज्यीय संपत्ति में बदल देता है। परन्तु, जब वह ऐसा करता है, तब वह सर्वहारा के रूप में अपने अस्तित्व को समाप्त कर देता है, सभी वर्ग-विभेदों और वर्ग-विरोधों को समाप्त कर देता है और राज्य के रूप में राज्य को भी समाप्त कर देता है।”<sup>55</sup>

#### 4. साम्राज्यवाद : असहयोग और स्वदेशी की उपयोगिता

अध्याय तीन में हम स्वदेशी की अवधारणा का सैद्धांतिक विवेचन कर चुके हैं। यहाँ हम उसके व्यावहारिक महत्व का विवेचन करेंगे।

स्वदेशी, गांधीजी के एकादश व्रतों में से एक है। इसे उन्होंने विनम्रता एवं प्रेम के नियम के अनुरूप माना है। उनका मानना है कि यदि कोई अपने परिवार की यथोचित सेवा नहीं कर पाता तो उस हालत में संपूर्ण देश तथा विश्व की सेवा का विचार मिथ्याभिमान ही कहा जायेगा। पुनः यदि हम पड़ोसी से प्रेम करते हैं तो किसी दूरस्थ या विदेशी व्यक्ति से कोई वस्तु खरीदकर उसे बेरोजगारी और भुखमरी की कगार पर नहीं पहुँचायेंगे। गांधीजी की दृष्टि में, स्वदेशी में प्रतिस्पर्धा के लिए कोई स्थान नहीं है, जो आपसी लड़ाई-झगड़ों, ईर्ष्या और अन्य अनेक बुराइयों को जन्म देती हैं। वे चाहते हैं कि प्रत्येक गांव यथासंभव स्वयंपूर्ण और आत्मनिर्भर हो तथा विशेष स्थिति में ही अन्य गांवों पर निर्भर रहे। लेकिन यदि किसी गांव के पास कोई चीज जरूरत से ज्यादा हो तो वह पड़ोसी गांव की मदद करे। यही बात वह देश स्तर पर भी तैयार है। इसीलिए उन्होंने कहा है कि “जब तक भारत अपने जीवन का उत्तम निर्वाह करने योग्य नहीं हो पाया, तब तक उससे यह आशा नहीं की जा सकती है कि वह लंकाशायर के अथवा किसी दूसरे देश के

लिए जीये। और वह अपने जीवन का उत्तम निर्वाह तभी कर सकता है जब वह अपने प्रयत्न से या दूसरों की मदद लेकर अपनी आवश्यकता की सारी वस्तुएं अपनी ही सीमा में उत्पन्न करने लगे।”<sup>56</sup>

किन्तु, इतिहास गवाह है कि भारत को लकाशायर के लिए मर-मर कर जीना पड़ा। मार्क्स का न्यूयॉर्क डेली ट्रिब्यून में 25 जून 1853 को एक लेख छपा था, जिसमें उन्होंने लिखा था कि “अति प्राचीन काल से यूरोप हिन्दुस्तानी कारीगरों का बनाया हुआ कपड़ा उपयोग कर रहा था और उसके बदले में सोना-चादी जैसी बहुमूल्य धातुएं भेज रहा था ... अंग्रेज ने आकर हिन्दुस्तानी करघे को तोड़ डाला और चरखे को नष्ट कर दिया। इंग्लैण्ड हिन्दुस्तानी कपड़े को यूरोप के बाजारों से खदेड़ने लगा। फिर उसने हिन्दुस्तान में सूत भेजना शुरू किया और अन्त में, कपड़े की मातृभूमि को अपने कपड़ों से पाट दिया। 1818 से 1836 के बीच, ब्रिटेन से हिन्दुस्तान आने वाले सूत का परिमाण 5200 गुना बढ़ गया। 1824 में मुश्किल से 60 लाख गज अंग्रेजी मलमल हिन्दुस्तान आती थी। 1837 में उसकी मात्रा 640 लाख गज से भी अधिक पहुँच गई। परन्तु, इस बीच ढाका की आबादी डेढ़ लाख से घटकर 20 हजार ही रह गई। हिन्दुस्तान के जो शहर कपड़ा बनाने के लिए प्रसिद्ध थे उनके ध्वंस पर भी बात खत्म नहीं हुई। अंग्रेजी भाप और अंग्रेजी विज्ञान ने सारे हिन्दुस्तान में खेती और उद्योग की एकता को तोड़ डाला।”<sup>57</sup>

और कहा से भारत गांधीजी की कामना के अनुरूप अपने जीवन का उत्तम निर्वाह करने योग्य होता, कि उल्टा “भारत भूख से मर रहा था”, जैसा कि दादाभाई नौरोजी ने बार-बार भाषणों में कहा था। लेकिन, भारत ही नहीं, स्वयं इंग्लैण्ड का भी मजदूर वर्ग भूख से मर रहा था। यह बात एंगेल्स की 1845 में लिखी गई पुस्तक ‘इंग्लैण्ड में मजदूर वर्ग की दशा’ से सिद्ध है। इसीलिए एंगेल्स ने उस पुस्तक में लिखा था कि “मैंने इतना ज्यादा पस्त, स्वार्थ-परता के कारण लाइलाज रूप से इतना गिरा हुआ, भीतर से इतना खोखला, प्रगति करने में ऐसा असमर्थ वर्ग नहीं देखा, जैसा अंग्रेज पूँजीपति वर्ग है।”<sup>58</sup>

अंग्रेज पूँजीपति वर्ग की औपनिवेशिक भारत में प्रतिनिधि और रहनुमा अंग्रेजी सरकार की भी कुछ सी ही स्थिति थी, जिसकी दुष्टतापूर्ण, शोषणात्मक एवं दमनात्मक रवैया से तंग आकर गांधीजी ने उसके विरुद्ध 1 अगस्त 1920 को असहयोग आंदोलन छेड़ा था, जिसमें सरकारी स्कूलों, नौकरियों, उपाधियों एवं इंग्लैण्ड में बनी वस्तुओं का बहिष्कार किया गया। इसका संपूर्ण भारत में इतना व्यापक प्रभाव पड़ा था कि अनेक विद्वानों का तो यह भी कहना है कि अगर 12 फरवरी 1922 को चौरीचौरा कांड के बाद गांधीजी ने आंदोलन वापस न लिया होता तो संभवतः भारत उसी समय अंग्रेजी दासता से मुक्त हो गया होता।

सच्चाई चाहे जो हो, पर एक जरूरी सवाल यह उठता है कि आखिर किसी देश के पूँजीपति के पास इतना धन कहां से इकट्ठा हो जाता है कि वह विदेशों में पूँजी का निर्यात करने लगता है? मेरे विचार में, इसका कारण है—पूँजीपतियों में सच्चे अर्थों में (गांधीजी की परिभाषा के अनुसार) स्वदेशी की भावना का

न होना, क्योंकि यदि उनमें स्वदेशी की शुद्ध भावना होती तो वे स्वयं को अतिरिक्त संपत्ति का संरक्षक समझते और उसका उपयोग अपने देश के भाई-बंधुओं का जीवन-स्तर ऊँचा उठाने में करते। पर सच तो यह है कि चन्द लोगों का धनवान् होना, बहुसंख्यक के निर्धन होने की कीमत पर निर्भर होता है। उपर्युक्त तर्क की पुष्टि लेनिन के इस कथन से होती है— “कहना न होगा, यदि पूँजीवाद खेती का विकास कर सके— आज सब कहीं खेती उद्योग—धंधों के मुकाबले बेहद पिछड़ी हुई है, यदि वह आम जनता का जीवन-स्तर ऊँचा कर सके— आम जनता तकनीक में चमत्कारी प्रगति के बावजूद सब कहीं अब भी आधे पेट खाकर गरीबी में जीवन बिताती है— तो पूँजी के फालतू होने का सवाल न उठेगा . . . पूँजीवाद जब तक पूँजीवाद है, तब तक किसी देश में फालतू पूँजी का उपयोग आम जनता के जीवन स्तर को उठाने के लिए न किया जाएगा, क्योंकि इसका मतलब होगा—पूँजीपतियों के मुनाफे में कमी, वरन् उसका उपयोग बाहर पिछड़े हुए देशों को पूँजी का निर्यात करके मुनाफा बढ़ाने के लिए किया जाएगा . पूँजी के निर्यात की आवश्यकता इसलिए पैदा होती है कि थोड़े से देशों में पूँजीवाद ‘अति परिपक्व’ हो चुका है (और खेती की पिछड़ी हुई अवस्था तथा आम जनता की गरीबी के कारण) पूँजी को निवेश के लिए ‘मुनाफा देने वाला’ क्षेत्र नहीं मिलता।”<sup>59</sup>

विद्वान् मार्क्सवादी विचारक डॉ० रामविलास शर्मा ने भी महाजनी पूँजीवाद के आर्थिक साम्राज्यवादी चरित्र से रक्षा हेतु स्वदेशी और असहयोग के महत्त्व पर प्रकाश डालते हुए लिखा है कि “अमरीकी पूँजीवाद दुनिया के बटवारे की नहीं, पूरी दुनिया पर हावी होने की कोशिश कर रहा है। परमाणु हथियारों का सबसे बड़ा जखीरा उसके पास है और इन हथियारों के लिए उसे आवश्यक पूँजी पिछड़े हुए देशों से सूद के रूप में मिलती है। राष्ट्रीय स्वाधीनता को सुदृढ़ करने और युद्ध को रोकने का एक ही तरीका है— साम्राज्यवाद की आर्थिक नाकेबंदी। मानवता तभी तक असहाय है जब तक वह सोंप को दूध पिलाती जाती है। उसका फन कुचलने के अस्त्र हैं— स्वदेशी और असहयोग। स्वयं अमरीकी जनता 19वीं सदी में ब्रिटेन के खिलाफ इन अस्त्रों का उपयोग कर चुकी है। आज भी उनका उपयोग करके मानवता अपनी रक्षा कर सकती है। भारतीय जनता को, सबसे पहले मजदूर वर्ग को, इस दिशा में पहल करनी चाहिए।”<sup>60</sup>

किन्तु, हमें नहीं भूलना चाहिए कि गृहयुद्ध (1861-65) के बाद अमरीकी जनता के स्वदेशी और सरकारी संरक्षणवाद से लाभ उठाकर अमरीकी पूँजीपतियों ने इजारेदारी का विकास किया। भूमि केन्द्रीकरण जैसे छोटे और मझोले, काश्तकार तबाह हुए थे, वैसे ही पूँजी के केन्द्रीकरण से छोटे उद्योगपति तबाह हुए।

1912 में एंगेल्स ने लिखा था—“दरअसल पिछले कुछ वर्षों में संरक्षणात्मक चुंगी से केवल छोटे उत्पादकों की सहायता मिली है। बड़े उत्पादक, कार्टेल और ट्रस्ट बनाकर संगठित हुए हैं। उनके दबाव से छोटे



उत्पादक तबाह हुए हैं। चुगी से इन्हे अर्थात् सगठित इजारेदारों को, बाजार से और इस तरह अमरीकी उपभोक्ताओं से भरपूर मुनाफा कमाने की छूटी मिली है।<sup>61</sup> अर्थात् स्वदेशी से फायदा पूजीपतियों को हुआ और आम जनता को हानि।

जब गांधीजी ने भी 1920 में स्वदेशी का नारा दिया था, तब एक भले मिल-मालिक ने उन्हें सलाह दी थी कि आपको ऐसा नहीं करना चाहिए क्योंकि इससे हम मिल मालिकों को ही फायदा होता है। 1905 में बग-भग आंदोलन में स्वदेशी के जोर पकड़ने पर हम मिल वालों ने खूब फायदा उठाया था और कपड़े के दाम बढ़ा दिये थे तथा कुछ न करने लायक (स्वदेशी के नाम पर विदेशी कपड़े बेच देना) बातें भी की थीं। उसने गांधीजी से कहा कि “हम परोपकार के लिए अपना व्यापार नहीं करते। हमें तो पैसा कमाना है।”<sup>62</sup>

स्पष्टतः मौजूदा पूजीवादी व्यवस्था के तहत स्वदेशी का मतलब है— अपने ही देश के पूजीपतियों द्वारा आम जनता का आर्थिक शोषण। अन्य शब्दों में, शोषकों के चेहरे बदल जाते हैं, पर शोषण का चरित्र एक ही रहता है। ऐसी स्थिति में, गांधीजी के स्वदेशी की शुद्ध भावना की रक्षा मात्र समाजवादी व्यवस्था के तहत ही हो सकती है जहां जनहित की दृष्टि से सभी वस्तुओं का उचित मूल्य निर्धारित किया जाता है।



- 19 ओशो, "स्वर्ण पाखी या जो कभी और अब है मिखारी जगत का", द रिबेल पब्लिशिंग हाउस,  
पूना 1988, पृ 102
- 20 गांधीजी, "हिन्द स्वराज," नवजीवन प्रकाशन मंदिर, अहमदाबाद 1997, पृ 22
- 21 हरिजन, 2 11 1934
- 22 हरिजन, 29.08 1936
- 23 हरिजन सेवक, 20 09 1935
- 24 हरिजन, 1 9 1946
25. यग इंडिया, 25.07 1929
- 26 मार्क्स और एगल्स, "कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणापत्र", समकालीन प्रकाशन, पटना, 1998,  
पृ 29, 30, 33
27. उपर्युक्त, पृ 29
- 28 उपर्युक्त, पृ 34-35
29. यग इंडिया, 26.03 1931
30. हरिजन, 3.7.1937
31. यंग इंडिया, 4.8.1927
32. अमृत बाजार पत्रिका, 3.8.1934
- 33 यग इंडिया, 26.11.1931
- 34 मार्क्स, कार्ल, "उजरती श्रम और पूँजी," प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1985, पृ 33-34
- 35 उपर्युक्त, पृ 34-35
- 36 मार्क्स, कार्ल, "मजदूरी, दाम और मुनाफा," प्रगति प्रकाशन मास्को, 1985, पृ 42
- 37 मार्क्स, "उजरती श्रम और पूँजी," पृ 40-41,
- 38 हरिजन, 4.11.1939
- 39 हरिजन, 29.08.1936
40. गांधीजी, "आत्मकथा", नवजीवन प्रकाशन मंदिर, अहमदाबाद, 1997, पृ 262, 264
41. यशपाल, "गांधीवाद की शव परीक्षा", विप्लव कार्यालय, लखनऊ, 1961, पृ 80
42. गांधीजी, "मेरे सपनों का भारत", नवजीवन प्रकाशन मंदिर, अहमदाबाद, 1999, पृ 75
- 43 हरिजन, 16 12.1939
44. हरिजन सेवक, 3.6.1939

45. हरिजन, 20 02.1937
46. हरिजन, 5.12 1936
47. अमृत बाजार पत्रिका, 3 8 1934
48. यंग इंडिया, 5 12 1929
49. हरिजन, 8.3.1942, एक प्रश्नकर्ता को दिये गये उत्तर में गांधीजी की स्वीकारोक्ति ।
50. यंग इंडिया, 5.12 1929
51. दि मॉडर्न रिव्यू, 1935, पृ० 412,
52. एगेल्स, फ्रेडरिक, "समाजवाद - काल्पनिक तथा वैज्ञानिक", समकालीन प्रकाशन, पटना, 1999 पृ० 82 (पाद टिप्पणी)
53. देखिये, उपर्युक्त, पृ० 65-72
54. उपर्युक्त, पृ० 81, 83-84
55. उपर्युक्त, पृ० 85
56. गांधीजी, "मेरे सपनों का भारत", पृ० 131,
57. मार्क्स, कार्ल, "भारत संबंधी लेख," पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस (प्रा०) लि०, नई दिल्ली, 1983, पृ० 31-32,
58. देखिए, शर्मा, रामविलास, "भारत में अंग्रेजी राज और मार्क्सवाद," खण्ड 2, राजकमल प्रकाशन (प्रा०) लि०, नई दिल्ली, 1993, पृ० 32-33 पर उद्धृत।
59. लेनिन, कलेक्टेड वर्क्स, खंड 22, प्रगति प्रकाशन, मॉस्को, 1974 पृ० 241-42; देखिए, शर्मा रामविलास, "भारतीय इतिहास और ऐतिहासिक भौतिकवाद", हिन्दी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय 1992, पृ 164 पर उद्धृत ।
60. शर्मा, राम विलास, "भारतीय इतिहास और ऐतिहासिक भौतिकवाद", पृ० 130,
61. मार्क्स-एगेल्स, "ऑन द यूनाइटेड स्टेट्स", प्रोग्रेस पब्लिकेशन, मॉस्को, 1979, पृ० 301,
62. देखिए, गांधीजी, "आत्मकथा", नवजीवन प्रकाशन मंदिर, अहमदाबाद 1997, पृ० 425

# अध्याय – 6

*गाँधी और मार्क्स*

*का*

*शिक्षा – दर्शन*

आज मानव-सम्यता जिस मुकाम तक पहुँची है, वह मनुष्य के भाषाबद्ध ज्ञान और सततियों की शिक्षण-प्रक्रिया का परिणाम है। एकमात्र मनुष्य ही वाणी एवं लेखन द्वारा अपने ज्ञान को पीढ़ी-दर पीढ़ी संप्रेषित कर सकने में सक्षम है। अतः वर्तमान मनुष्य और उसका समाज, अतीत के समस्त बौद्धिक और सांस्कृतिक संपदा का प्रतिफल है।

किन्तु, हमारा 'वर्तमान' सतोषप्रद नहीं है। जिस अनुपात में मनुष्य ने भौतिक और बौद्धिक विकास किया, उस अनुपात में उसका नैतिक विकास नहीं हुआ। आधुनिक मनुष्य अपने पूर्वजों से कम अहकारी, ईर्ष्यालु, लोभी एवं क्रोधी है, ऐसा निश्चित रूप से कह सकना मुश्किल है। शायद प्राचीन बुराइयों का नया संस्करण और भी विकसित रूप में प्रकट हुआ है। इसके लिए ऐतिहासिक भौतिक परिस्थितियों तो उत्तरदायी हैं ही; मनुष्य स्वयं बहुत हद तक इसके लिए जिम्मेदार है। उसका व्यक्तिगत स्वार्थ प्रायः सामाजिक हित के विकास में बाधक हो जाता है। और यह सिद्ध करता है कि हम अब तक सामाजिक व सामूहिक नैतिकता का विकास करने में असफल रहे हैं। अर्थात् पूर्वजों ने संततियों को वैज्ञानिक एवं नैतिक ढंग से शिक्षित करने का काम पूरा नहीं किया।

वस्तुतः अतीत एवं वर्तमान के प्रति कुछ ऐसी ही धारणाओं के कारण गाँधी एवं मार्क्स ने नये मनुष्य एवं नयी संस्कृति के निर्माण के लिए मनुष्य को नये ढंग से शिक्षित करने का सुझाव दिया। गाँधीजी ने तो शिक्षा संबंधी विस्तृत रूपरेखा प्रस्तुत की है और उन्होंने 22 अक्टूबर 1937 को वर्धा में शिक्षा सम्मेलन की अध्यक्षता भी की थी। किन्तु, मार्क्स समयानुसार में शिक्षा-संबंधी कोई पुस्तक तो नहीं लिख पाये, पर उनकी विभिन्न पुस्तकों में बुर्जुआ समाज, उसमें मनुष्यों-विशेषकर सर्वहारा, बच्चों तथा स्त्रियों-की स्थिति पर जो टिप्पणियाँ की गयी हैं, उनसे उनके आधुनिक व वैज्ञानिक शिक्षा-संबंधी दृष्टिकोण को समझा जा सकता है। अब हम क्रमशः इनके मतों का सविस्तार विवेचन करेंगे।

## (I) गाँधीजी का शिक्षा-दर्शन

गाँधीजी इस बात से अच्छी तरह अवगत थे कि भारत सात लाख गाँवों का कृषि प्रधान एवं धर्मप्राण देश है तथा भारत की आत्मा उसके गाँवों में बसती है, न कि शहरों में। इसलिए गाँवों को नष्ट करने का अर्थ भारत को नष्ट करना और भारत के नष्ट होने का अर्थ है-विश्व का सर्वनाश। उनकी मान्यता थी कि भारत आध्यात्मिक दृष्टि से विश्व का मार्गदर्शन करने में सक्षम है। और आज दुनिया को इसकी विशेष जरूरत है। अतः भारत को हर हाल में जीवित रखना होगा।

लेकिन, भारत तभी जीवित रह सकता है जब सारी योजनाएं, सारी शिक्षा-नीति गांवों को केन्द्र में रखकर बनाई जाय। अर्थात् शिक्षा को उत्पादक श्रम के साथ जोड़ा जाये। हमारे गरीब देश के गरीब माता-पिता अपने बच्चों की संपूर्ण शिक्षा का भार वहन करने में असमर्थ हैं। श्रमयुक्त शिक्षा की आवश्यकता वे इसलिए भी महसूस करते हैं कि देश की 80-85 प्रतिशत जनता तो खेती एवं किसानों का जीवन ही व्यतीत करती है। पर उनके आधुनिक शिक्षा प्राप्त बच्चे शारीरिक श्रम को हेय दृष्टि से देखने लग जाते हैं। वे साहब की मानसिकता ग्रहण कर लेते हैं। फिर वे घर-परिवार से ही विलगाव महसूस करने लगते हैं। इस शिक्षा ने उनकी मौलिकता नष्ट कर उन्हें नकलची बना दिया है। यह अंग्रेजी तोता रटत शिक्षा बच्चों में स्नायविक दुर्बलता पैदा करती है।

अतः गाँधीजी का मत है कि हमें अपनी राष्ट्रीय आवश्यकताओं के अनुरूप शिक्षा-पद्धति का निर्माण और विकास करना चाहिए। जिसकी पूर्ति ग्रामीण जीवन-पद्धति अपनाकर ही की जा सकती है, जिसमें शरीर, मन एवं आत्मा इन तीनों का समन्वित एवं संतुलित विकास होता है। फिर उनकी राय है कि सभी को उच्च शिक्षा नहीं प्राप्त करनी चाहिए। बल्कि केवल जिज्ञासुओं एवं निष्ठावान अध्येताओं को ही यह अधिकार मिलना चाहिए। इस संबंध में वे भारतीय वर्णाश्रम व्यवस्था के तहत वर्ण-विशेष के अध्ययन-अध्यापन के अधिकार को उचित ठहराते हैं क्योंकि उन्हें लगता है कि इससे सिर्फ योग्य व्यक्ति ही लाभ उठा पाते थे। गाँधीजी के शब्दों में, "लेकिन जो शिक्षा वे (ऋषिगण) उन दिनों दिया करते थे, वह सामान्य जनता के लिए नहीं थी। उन्होंने तो मनुष्य जाति के सच्चे शिक्षकों की एक पूरी जाति का ही निर्माण कर दिया। सामान्य जनता को उसकी तालीम घरों में और अपने परंपरागत उद्योग-धंधों में मिलती थी। उन दिनों के लिए वह काफी अच्छी व्यवस्था थी। . . सामान्य लोग भी अब अपनी शिक्षा पर विशिष्ट वर्ग जैसा ही ध्यान चाहते हैं। यह बात कहाँ तक समभव है और मनुष्य जाति के लिए कहाँ तक कल्याणकारी है, इस प्रश्न की चर्चा यहाँ नहीं हो सकती।" स्पष्टतः गाँधीजी सबके लिए उच्च शिक्षा न तो संभव मानते हैं और न लोक कल्याणकारी।

गाँधीजी की तरह ही मार्क्सवादी विचारक राहुल सांकृत्यायन ने भी तत्कालीन अंग्रेजी शिक्षा को राष्ट्रीय हितों के प्रतिकूल मानते हुए भारत की मानसिक एवं आर्थिक आवश्यकताओं के अनुरूप नयी शिक्षा प्रणाली की जरूरत पर बल देते हुए लिखा है कि "शिक्षा की कोई भी प्रणाली इस प्रकार की होनी चाहिए कि वह किसी राष्ट्र की मानसिक-आर्थिक आवश्यकताओं की पूर्ति कर सके। भारतवर्ष में हम लोग अपनी शिक्षा-प्रणाली के दोषों से पूर्णतया परिचित हैं। यह शिक्षा-प्रणाली हमारी आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं करती, वरन् यह एक बड़ा भारी नुकसान कर रही है। हमारे शिक्षितों को यह व्यक्तिगत और सामाजिक उत्तरदायित्व का भार को वहन करने में सर्वथा असमर्थ कर देती है। मेरे कहने का तात्पर्य यह नहीं कि हमारे स्कूलों और

विश्वविद्यालयों की शिक्षा एकदम व्यर्थ है। विज्ञान, इतिहास और साहित्य, जोकि हमारे शिक्षालयों में पढाये जाते हैं, वे सब किसी भी सम्य राष्ट्र के लिए आवश्यक हैं।

“लेकिन हमारी शिक्षा में एक बहुत बड़ा दोष यह है कि यह शिक्षितों को शारीरिक श्रम करने के बिल्कुल अयोग्य बना देती है। शिक्षित पुरुष शारीरिक श्रम को अपनी प्रतिष्ठा के प्रतिकूल समझता है। अपने समाज में हम आलसियों की पूजा करते हैं, अर्थात् हम ऐसे शिक्षित पुरुष चाहते हैं जो सब प्रकार के शारीरिक श्रम को घृणा की दृष्टि से देखता है और अपने छोटे-मोटे व्यक्तिगत कामों के लिए भी नौकर पर निर्भर करता है। यह आदत हमारे शासकों ने इस देश में प्रतिष्ठित होने के लिए कायम की थी। हमारे काले और गोरे नवाबों के उदाहरण शिक्षित भारतीयों के लिए आदर्श बन गये और हमारी वर्तमान अवस्था का उत्तरदायित्व इसी पर है।”<sup>2</sup>

गाँधीजी ने संपूर्ण शिक्षा-अवधि को तीन भागों में बाँटा है— (क) प्रथम काल — 8 वर्ष की उम्र तक (ख) द्वितीय काल — 9 से 16 वर्ष तक (ग) तृतीय काल — 16 से 25 वर्ष तक। अब हम गाँधीजी के शिक्षा- संबंधी आदर्श के अंगभूत तत्वों का क्रमशः विवेचन करेंगे ।

1. **शिक्षा का उद्देश्य :-** गाँधीजी के अनुसार, सच्ची शिक्षा का उद्देश्य है— सभी प्रकार की दासता से मुक्ति। उनकी दृष्टि में दासता दो प्रकार की होती है— “बाहरी आधिपत्य की दासता और आदमी की अपनी कृत्रिम आवश्यकताओं की दासता।”<sup>3</sup>

अतः “जो चित्त की शुद्धि न करे, मन और इन्द्रियों को वश में रखना न सिखाये, निर्भयता और स्वावलंबन न पैदा करे, निर्वाह का साधन न बताये, गुलामी से छूटने और आजाद रहने का हौसला और सामर्थ्य न उपजाये उस शिक्षा में चाहे जितनी जानकारी का खजाना, तार्किक कुशलता और भाषा-पांडित्य मौजूद हो, वह शिक्षा नहीं है या अधूरी शिक्षा है।”<sup>4</sup>

2 **नई तालीम या बुनियादी शिक्षा :-** इसका काल 16 वर्ष तक माना गया है । इसकी विशेषता यह है कि इसमें अक्षर ज्ञान के पूर्व बालक को औजार ज्ञान कराया जाता है। उसे लिखने के पहले अक्षरों एवं शब्दों को चित्रों की तरह पहचानकर, पढ़ना सिखाया जाता है। बच्चों में शारीरिक श्रम के प्रति गौरव की भावना उत्पन्न की जाती है। किन्तु, साथ ही, शरीर, मन एवं आत्मा (हृदय) इन तीनों के संतुलित एवं समन्वित विकास पर भी ध्यान दिया जाता है। बच्चों की शिक्षा को उत्पादक श्रम के साथ जोड़कर उन्हें आर्थिक दृष्टि से स्वावलंबी बनाया जाता है। कोशिश यह की जाती है कि जहाँ तक संभव हो बालक अपने

पैत्रिक व्यवसाय को ही ग्रहण करे। उन्हें अनुत्पादक एवं अनुपयोगी वस्तुओं के निर्माण की जगह उपयोगी वस्तुओं के उत्पादन के लिए प्रेरित किया जाता है, “जो बाजार में बेची जा सके।”<sup>5</sup> क्योंकि खिलौने जैसे क्षणिक उपयोगी वस्तुओं के उत्पादन से “इस महत्वपूर्ण नैतिक सिद्धांत की उपेक्षा होती है कि मनुष्य के श्रम और साधन-सामग्री का अपव्यय कदापि न होना चाहिए।”<sup>6</sup>

कुल मिलाकर “बुनियादी शिक्षा की मशा यह है कि गाँव के बच्चों को सुधार-संवार कर उन्हें गाँव का आदर्श बाशिन्दा बनाया जाये।”<sup>7</sup> इसके स्वरूप को स्पष्ट करते हुए गाँधीजी ने लिखा है कि “इसे (बुनियादी शिक्षा को) शिक्षा की नयी पद्धति इसलिए कहते हैं कि यह विदेशों से आयातित अथवा उनके द्वारा आरोपित नहीं है, अपितु भारत के पर्यावरण के अनुकूल है जो ग्राम-प्रधान है। यह शरीर, बुद्धि और आत्मा-जिनसे मिलकर मनुष्य बना है— के बीच सतुलन स्थापित करने पर विश्वास करती है। यह पाश्चात्य शिक्षा जैसी नहीं है जो प्रधानतया सैन्यवादी है, जिसमें मुख्य रूप से शरीर और बुद्धि की ओर ध्यान दिया जाता है और आत्मा को गौण समझा जाता है। सबसे अच्छा तरीका यह है कि शिक्षा हस्तशिल्पों के माध्यम से दी जाए। नयी तालीम की दूसरी विशेषता यह है कि यह पूर्णतया आत्मनिर्भर है। इसलिए इसे चलाने के वास्ते करोड़ों रूपए खर्च करने की जरूरत नहीं है।”<sup>8</sup>

इसके अतिरिक्त, गाँधीजी का विचार है कि जब तक बालक को लिखना-पढ़ना न आये, तब तक उसे अज्ञानी नहीं बनाये रखना चाहिए; बल्कि उसे मौखिक शिक्षा दी जानी चाहिए। शिक्षक को चाहिए कि वह ‘अनेक भजन, श्लोक, कविताएँ उसे कंठाग्र कराके उच्चार-शुद्धि करा ले और नाना प्रकार का साहित्य उसे कठ करा दे।’<sup>9</sup> पुनः “धार्मिक शिक्षा आवश्यक समझी जानी चाहिए। वह बच्चे को पुस्तक के द्वारा नहीं बल्कि शिक्षक के आचरण और उसके मुख से मिलनी चाहिए।”<sup>10</sup>

3. उच्च शिक्षा :- गाँधीजी उच्च शिक्षा के लिए ऐसे कॉलेजों की स्थापना के पक्षधर हैं जिनका बुनियादी शिक्षा से समन्वय हो तथा जो देश के लिए जिँ और मरें। कॉलेज स्वावलंबी हों, इसके लिए इनका विभिन्न कृषि, औद्योगिक चिकित्सा एवं सेवा संस्थानों के साथ समन्वय किया जायेगा, जो अपनी जरूरतों के अनुसार कॉलेज खुलवायेंगे तथा स्नातकों को प्रशिक्षण देकर उन्हें रोजगार उपलब्ध करवायेंगे। इस प्रकार “टाटावालों से आशा की जायेगी कि वे राज्य की देखरेख में इंजीनियरों को तालीम देने के लिए एक कॉलेज चलायें। इसी तरह मिलों के संघ अपनी जरूरतों के स्नातकों को तालीम देने के लिए अपना कॉलेज चलायेंगे।”<sup>11</sup>

गाँधीजी की योजनानुसार, विश्वविद्यालय शिक्षा के सारे क्षेत्र की देख-रेख करेंगे और शिक्षा के विभिन्न विभागों के पाठ्यक्रम तैयार करके उन्हें मजूरी देगे। इनकी पूर्व-स्वीकृति लिये बिना कोई भी स्कूल-कॉलेज नहीं चलाये जायेगे। गाँधीजी की राय में, “राज्य के विश्वविद्यालय सिर्फ परीक्षा लेने वाली संस्थाएँ रहें और वे अपना खर्च परीक्षाशुल्क से ही निकाल लिया करें। .. . राज्य को सिर्फ एक केन्द्रीय शिक्षा-विभाग का खर्च ही उठाना होगा।”<sup>12</sup>

गाँधीजी का मत है कि विश्वविद्यालयों की स्थापना के लिए रुपया जुटाना लोकतांत्रिक राज्य का काम नहीं है। लोगों को उनकी जरूरत होगी तो वे आवश्यक पैसा खुद जुटा लेंगे। इसीलिए वे कहते हैं कि “नये विश्वविद्यालयों के लिए उचित पृष्ठभूमि होनी चाहिए। विश्वविद्यालय हो उसके पहले उनका पोषण करने वाले स्कूल और कॉलेज होने चाहिए, जहाँ अपनी-अपनी प्रांतीय भाषाओं के माध्यम से शिक्षा दी जाये। तभी विश्वविद्यालयों का आवश्यक वातावरण खड़ा हुआ माना जा सकता है। विश्वविद्यालय चोटी पर होता है। शानदार चोटी तभी कायम रह सकती है, जब बुनियाद अच्छी हो।”<sup>13</sup> उपर्युक्त उद्देश्य की पूर्ति के लिए ही गाँधीजी प्रान्तों के भाषावार राजनीतिक बँटवारे के पक्षधर थे।

4 **प्रौढ़ शिक्षा :-** गाँधीजी प्रौढ़ व्यक्तियों को शिक्षित करने के लिए अक्षर ज्ञान को अनिवार्य नहीं मानते और न ही इसे व्यावहारिक मानते हैं। बल्कि ने उनसे सीधी बातचीत एवं व्याख्यान के जरिए उनके ज्ञान में वृद्धि करने के पक्ष में है। उनकी राय में, ग्रामीण प्रौढ़ों को चिट्ठी-पत्री लिखना-पढ़ना सिखाने के अलावा उन्हें ऐसा ज्ञान देना चाहिए, जो रोजमर्रा के कार्यकलाप से संबंधित हो। उन्हें पुस्तकीय ज्ञान देना जन-धन की बर्बादी है। मेरे विचार में, गाँधीजी का मत बिल्कुल ठीक है।

5 **स्त्री शिक्षा :-** गाँधीजी ने स्त्री-शिक्षा के स्वरूप के संबंध में कोई अंतिम निर्णय नहीं दिया है। अपनी दुविधा को अमिव्यक्ति करते हुए उन्होंने कहा है कि “स्त्रियों की विशेष शिक्षा कैसी हो और कहाँ से शुरू हो, इसके विषय में मैं खुद निश्चय नहीं कर सका हूँ।”<sup>14</sup>

किन्तु, मेरे विचार में गाँधीजी के दिमाग में स्त्री-शिक्षा के स्वरूप एवं सीमा की तस्वीर स्पष्ट थी; पर वे स्पष्ट शब्दों में कहने का साहस नहीं जुटा पाये। वे जिस प्राचीन संस्कृति के प्रबल पक्षधर हैं, उसमें नारी को ‘गृह-स्वामिनी’ के रूप में सम्मानित किया गया है। वे स्वयं भी मानते हैं कि स्त्री-पुरुष एक दूसरे के पूरक हैं। पुरुष बाहरी कामों के लिए उपयुक्त है और नारी घरेलू कामों के लिए। अतः नारी मातृत्व पद के अनुरूप घरेलू शिक्षा व व्यवस्था पर विशेष ध्यान दे, तो यह कल्याणकारी होगा। उनके अपने शब्दों में, “स्त्री और पुरुष समान दर्जे के हैं, परन्तु एक नहीं; उनकी अनोखी जोड़ी है। वे एक-दूसरे की कमी पूरी करनेवाले हैं..... दम्पती के बाहरी कामों में पुरुष सर्वोपरि है। बाहरी कामों का विशेष ज्ञान उसके लिए जरूरी है। भीतरी काम में स्त्री की प्रधानता है। इसलिए गृह व्यवस्था, बच्चों की देखभाल, उनकी शिक्षा वगैरा के बारे में



स्त्री को विशेष ज्ञान होना चाहिए। यहाँ किसी को कोई भी ज्ञान प्राप्त करने से रोकने की कल्पना नहीं है। किन्तु, शिक्षा का क्रम इन विचारों को ध्यान में रखकर न बनाया गया हो, तो स्त्री-पुरुष दोनों को अपने-अपने क्षेत्र में पूर्णता प्राप्त करने का मौका नहीं मिलता।”<sup>15</sup>

इस प्रकार, स्पष्ट है कि गाँधीजी नारियों के लिए पुरुषों से भिन्न प्रकार की शिक्षा चाहते हैं, जो घरेलू व्यवस्था की दृष्टि से उपयुक्त हो। पर गाँधीजी का धर्मसंकट है कि जन नारियों को उन्होंने आजादी की लड़ाई में पुरुषों के साथ कंधे से कंधा मिलाकर चलने के लिए प्रेरित किया, उन्हें अब किस मुँह से घरों में सिमट कर बैठ जाने को कहे?

6 धार्मिक शिक्षा :—गाँधीजी की दृष्टि में जहाँ एक ही धर्म के अनेक भेद और उपभेद हैं, वहाँ विभिन्न धर्मों की शिक्षा का स्कूलों-कॉलेजों में प्रबंध करना कठिन ही नहीं, असंभव है। किन्तु, इस आधार पर धार्मिक शिक्षा के महत्व को नकार देना हानिकारक है। “अगर हिन्दुस्तान को आध्यात्मिकता का दिवाला नहीं निकालना है, तो उसे धार्मिक शिक्षा को भी विषयों के शिक्षण के बराबर ही महत्व देना पड़ेगा।”<sup>16</sup> “प्रत्येक बालक को जिस धर्म में वह जन्मा हो, उस धर्म के मुख्य ग्रंथों, महापुरुषों और संतों तथा उस धर्म के मंतव्यों का श्रद्धापूर्वक ज्ञान करा देना चाहिए।”<sup>17</sup> साथ ही, “उसके अपने धर्म के अलावा दूसरे महान धर्मों का भी समभावपूर्वक सामान्य ज्ञान देने का प्रयत्न करना चाहिए।”<sup>18</sup> वस्तुतः गाँधीजी ने धार्मिक ज्ञान को आवश्यक इसलिए बताया कि स्कूलों एवं कॉलेजों की पढ़ाई पूरी करने के बावजूद वे लड़के उन्हें धार्मिक ज्ञान में कोरे मालूम पड़े।

मैं गाँधीजी की इस बात से सहमत हूँ कि अन्य विषयों के ज्ञान की भाँति धार्मिक ज्ञान भी जरूरी है। इसका कारण यह है कि हम चाहे उन्हें धर्म की प्रामाणिक शिक्षा दें या न दें; पर पारिवारिक संस्कार एवं अनेक धार्मिक संस्थाओं द्वारा उन्हें यह ज्ञान विकृत रूप में मिलता ही है, जो उन्हें अज्ञानतावश सांप्रदायिकता की हद तक पहुँचा देता है! उनकी मानसिकता को रूढ़िवादी बना देता है। तो क्यों न हम विभिन्न धर्मों की वस्तुनिष्ठ एवं प्रामाणिक जानकारी विद्यार्थियों को उपलब्ध कराएँ? किन्तु, इसके लिए धर्मों का अध्ययन आदर एवं श्रद्धाभाव से नहीं, बल्कि आलोचनात्मक दृष्टि से करना चाहिए, अर्थात् आधुनिक विज्ञान की खोजों के परिप्रेक्ष्य में उसका मूल्यांकन करना चाहिए। मेरे विचार में, धार्मिक शिक्षा का प्रबंध पाठ्यक्रम द्वारा नहीं, अपितु व्याख्यान द्वारा होना चाहिए। धार्मिक व्याख्यानों के महत्व का पता इसी से चलता है कि जब राहुल सांकृत्यायन परसा मठ में साधु थे, तब 19वें वर्ष में एक नास्तिक विद्वान पं. रामावतार शर्मा को उन्होंने वेद एवं ईश्वर के विरुद्ध बोलते सुना और इससे पहली बार उनकी आस्था डगमगायी तथा उनमें बुद्धिवादी खोज की चाह जगी।

7 शिक्षा का माध्यम — गाँधीजी का विचार है कि उच्च से उच्च शिक्षा तक के लिए मातृभाषा ही शिक्षा का वाहन या माध्यम होना चाहिए, क्योंकि अंग्रेजी जैसी विजातीय भाषा को शिक्षा का माध्यम बना देने से शिक्षा के लिए किया गया और किया जानेवाला बहुतेरा श्रम व्यर्थ गया और जा रहा है। जब जापान के लोग अपनी भाषा से काम चला सकते हैं, तो हम क्यों नहीं ? यदि शिक्षा घर और गाँवों तक नहीं पहुँच सकी, तो इसका एक कारण यह भी है कि वह मातृभाषा के द्वारा नहीं मिली।

गाँधीजी की मान्यता है कि राष्ट्रभाषा या अंतःप्रांतीय भाषा हिन्दुस्तानी-हिन्दी और उर्दू दोनों की खिचड़ी—ही हो सकती है क्योंकि दक्षिण भारत को छोड़कर दिल्ली, लखनऊ, प्रयाग सहित सारे देश में यह सैकड़ों वर्षों से बोली जा रही है। वे अंग्रेजी को विश्व भाषा मानते हुए उसे संपर्क भाषा का दर्जा देते हैं और कुछ लोगों के लिए ही इसे जरूरी मानते हैं। गाँधीजी के शब्दों, “आज अंग्रेजी निर्विवाद रूप से विश्वभाषा है। अतः मैं इसे स्कूल स्तर पर तो नहीं, पर विश्वविद्यालय के पाठ्यक्रम में वैकल्पिक भाषा के रूप में द्वितीय स्थान पर रखूँगा। वह कुछ चुने हुए लोगों के लिए ही हो सकती है, लाखों के लिए नहीं।”<sup>19</sup>

8. शिक्षक — आदर्श शिक्षक के बारे में अपनी धारणा प्रकट करते हुए गाँधीजी ने कहा है कि “उन्हें अध्यापन, अध्यापन कार्य के लिए अपने अनिवार्य प्रेम के कारण ही करना चाहिए और इस कार्य से अपने जीवन-निर्वाह के लिए जितना आवश्यक हो, उतना लेकर ही संतुष्ट रहना चाहिए।”<sup>20</sup>

गाँधीजी की राय में, शिक्षक का चरित्र चाहे जैसा हो उसे केवल अपने विषय में निपुण होना चाहिए— यह विचार दोषपूर्ण है। उनके विचार में, आदर्श शिक्षक को विद्यार्थी की पढाई में ही नहीं बल्कि उसके सारे जीवन में दिलचस्पी लेना और उसके हृदय में प्रवेश करने का प्रयत्न करना चाहिए। साथ ही, उसे विद्यार्थी से भी अधिक अच्छा विद्यार्थी बिताना और अध्ययनरत रहना चाहिए। उनकी सम्मति में, “भारने, गाली देने, तिरस्कार करने या और कोई सजा देने की शिक्षकों को मनाही होनी चाहिए।”<sup>21</sup>

9 विद्यार्थी .— गाँधीजी भारत के भावी निर्माताओं अर्थात् विद्यार्थियों को विशेष प्रेम करते थे तथा उनसे विशेष चरित्र बल की उम्मीद करते थे। उनका विचार था कि विद्यार्थी को शिक्षक के प्रति गुरुभाव रखना अर्थात् श्रद्धा, विनय और सेवामाव से व्यवहार करना चाहिए। शिक्षक जो कहता है मेरे हित के लिए कहता है, यह श्रद्धा उसे रखनी चाहिए। और यदि यह निश्चय हो जाये कि शिक्षक ऐसी श्रद्धा के योग्य नहीं है तो विनय को न छोड़कर शिक्षक का ही त्याग करना चाहिए।

इसके अतिरिक्त गाँधीजी ने विद्यार्थियों को सलाह दी है कि उन्हें “दलबन्दी वाली राजनीति में कभी शामिल न होना चाहिए क्योंकि वे विद्या के खोजी और ज्ञान की शोध करनेवाले हैं, राजनीति के खिलाड़ी

नहीं<sup>22</sup> “राजनीतिक हडतालें न करनी चाहिए”<sup>23</sup> “वन्देमातरम् गाने या राष्ट्रीय झंडा फहराने के मामले में दूसरों पर जबरदस्ती नहीं करनी चाहिए”<sup>24</sup> इत्यादि ।

10. छात्रावास .— गाँधीजी का विचार है कि छात्रावास छात्रों के सिर्फ रहने-खाने की सुविधा कर देने वाला स्थान ही नहीं है, बल्कि इसका महत्व तो पाठशाला से भी अधिक है। यह केवल माता-पिता के घर की जगह लेने वाला ही न होना चाहिए; बल्कि माता-पिता के घर में जो संस्कार नहीं मिल सकते उन्हें देने की अभिलाषा उसे रखनी चाहिए। अतः छात्रावास का गृहपति पाठशाला के आचार्य या वर्ग-शिक्षक की अपेक्षा भी अधिक योग्य व्यक्ति होना चाहिए। उसमें शिक्षक के सिवा माता-पिता के गुण भी होने चाहिए। छात्रावास में पक्ति-भेद नहीं होना चाहिए। “जहाँ तक हो सके छात्रावास में नौकर-चाकर न होने चाहिए और विद्यार्थियों को अपने निजी काम तो खुद ही करने चाहिए।”<sup>25</sup> छात्रावास का खर्च उतना ही होना चाहिए जितना एक गरीब देश से चल सके ।

यही संक्षेप में गाँधीजी का शिक्षा-दर्शन है।

## (II) मार्क्सवादी शिक्षा-दर्शन

जैसा कि हम पहले कह चुके हैं मार्क्स और एंगेल्स ने शिक्षा के प्रश्न पर कोई विस्तृत रूपरेखा प्रस्तुत नहीं की है। किन्तु उनके ग्रंथों में बिखरी सामग्री के आधार पर शिक्षा-संबंधी उनके दृष्टिकोण को समझने में पर्याप्त सहायता मिलती है। इस दृष्टिकोण को विकसित करने एवं मूर्त रूप देने का काम लेनिन की पत्नी नदेज्दा क्रूप्काया ने किया, जो सोवियत शिक्षा-पद्धति के प्रवर्तकों में एक थीं। अतः हम शिक्षा-संबंधी मार्क्सवादी दृष्टि को समझने में नदेज्दा के विचारों की भी सहायता लेंगे।

मार्क्स और एंगेल्स ने “कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणापत्र” में लिखा है कि “क्या आप हम पर यह आरोप लगाते हैं कि हम माता-पिता द्वारा बच्चों का शोषण किया जाना बंद करना चाहते हैं ? इस अपराध को हम स्वीकार करते हैं।

“लेकिन आप कहेंगे कि घरेलू शिक्षा की जगह सामाजिक शिक्षा कायम करके हम एक सर्वाधिक पवित्र संबंध को नष्ट कर देते हैं।

“और आपकी शिक्षा ? क्या वह भी सामाजिक नहीं है और उन सामाजिक स्थितियों से निर्धारित नहीं होती है, जिनमें आप समाज के प्रत्यक्ष या परोक्ष हस्तक्षेप से स्कूलों आदि के जरिए शिक्षा देते हैं ? शिक्षा में समाज का हस्तक्षेप कम्युनिस्टों की ईजाद नहीं है; कम्युनिस्ट तो केवल इस हस्तक्षेप के चरित्र को बदल देना चाहते हैं और शासक वर्ग के प्रभाव से शिक्षा का उद्धार करना चाहते हैं।

“जैसे-जैसे आधुनिक उद्योग की क्रिया द्वारा सर्वहारा वर्ग में समस्त पारिवारिक संबंधों की धज्जियाँ उड़ती जा रही हैं और मजदूरों के बच्चे तिजारत के मामूली सामान और श्रम के औजार बनते जा रहे हैं, वैसे-वैसे परिवार, शिक्षा तथा माता-पिता और बच्चों के पवित्र आपसी संबंध के बारे में पूँजीपतियों की बकवास और भी धिनौनी बन जाती है।”<sup>26</sup>

उपर्युक्त उद्धरण से स्पष्ट है कि मार्क्स और एंगेल्स मानते हैं कि माता-पिता और संतान का जो संबंध सामंतवादी समाज में प्रेमपूर्ण एवं पवित्र था, उसे पूँजीवादी औद्योगिक समाज ने नष्ट-भ्रष्ट करके शोषणपरक बना दिया है। अब माता-पिता अपनी सत्ता का दुरुपयोग करके जाने-अनजाने अपने बच्चों का शोषण करते हैं। और दूसरी बात कि उन्हें दी जाने वाली घरेलू या तथाकथित सामाजिक शिक्षा उनकी चेतना को अपने एव अपने परिवार के हित तक ही सकुचित कर देती है। उनकी बुद्धि को प्रगतिशील बनाने के बजाय उन्हें अतीतगामी, रूढ़िवादी और विज्ञान-विरोधी बनाती है।

इसीलिए मार्क्स ने बुर्जुआ राज्य एवं चर्च द्वारा प्राथमिक शिक्षा दिये जाने पर आपत्ति करते हुए कहा है कि “‘राजसत्ता द्वारा प्राथमिक शिक्षा’ तो पूरी तरह आपत्तिजनक है। प्राथमिक स्कूलों के खर्चों, अध्यापकों की योग्यताओं, शिक्षण की शाखाओं आदि को किसी आम कानून द्वारा परिभाषित किया जाना और इन कानूनी विवरणों के पालन की राजकीय निरीक्षकों द्वारा जाँच किया जाना एक अलग बात है। अमरीका में ऐसा होता है। लेकिन राजसत्ता को जनता के शिक्षक के रूप में नियुक्त करना एक बहुत ही अलग चीज है। वैसे तो, सरकार और चर्च को स्कूल पर कोई असर डाल सकने की हैसियत से समान रूप से वंचित रखना चाहिए। इसके विपरीत, प्रशा-जर्मन साम्राज्य के मामले में तो खासतौर पर और निश्चित रूप से जनता द्वारा राजसत्ता को बेहद सख्त तालीम दिये जाने की जरूरत है।”<sup>27</sup>

किन्तु, मार्क्स समाजवादी सरकार द्वारा प्राथमिक एवं उच्च, दोनों शिक्षा दिये जाने की अनिवार्यता बतलाते हैं क्योंकि सर्वहारा वर्ग को वर्ग-चेतना से लैस कर भावी कम्युनिस्ट समाज के निर्माण के लिए तैयार करने का काम सर्वहारा सरकार ही बेहतर ढंग से कर सकती है। उन्होंने पेरिस कम्यून की क्रान्तिकारी विचारधारा एवं उसकी उपलब्धियों का वर्णन करते हुए ‘फ्रांस में गृहयुद्ध’ नामक अपनी रचना में लिखा है। कि “साम्राज्य का सीधा प्रतिवाद कम्यून था। ..... कम्यून इसी जनतंत्र का ठोस रूप थी। ..... पुरानी सरकार की भौतिक शक्ति के मुख्य अवयव स्थायी सेना और पुलिस से छुटकारा पाने के बाद कम्यून दमन की आध्यात्मिक शक्ति यानी ‘पादरी शक्ति’ को — राज्य से चर्चों का संबंध खत्म करके, उन्हें राज्य से मिलने वाले अनुदान से वंचित करके, उनका संपत्तिधारी निकाय का रूप समाप्त करके—मिट्टा देने की इच्छुक थी। ..

.. सभी शिक्षा-संस्थाएँ आम जनता के लिए मुफ्त कर दी गयीं, उसके लिए खोल दी गयीं, साथ ही उन्हें चर्च और राज्य के हर प्रकार के हस्तक्षेप से मुक्त किया गया। इस प्रकार न केवल स्कूली शिक्षा सबके लिए

सुलभ बना दी गयी, बल्कि विज्ञान को उन सभी बंधनों से मुक्त कर दिया गया, जिनमे वर्ग पूर्वाग्रह एवं सरकारी दबाव ने उसे बांध रखा था।<sup>28</sup> स्पष्टतः मार्क्स धर्मनिरपेक्ष एवं वैज्ञानिक शिक्षा के पक्षधर हैं, जिसका गाँधीजी भी समर्थन करते हैं।

किन्तु, मार्क्स इस बात में अच्छी तरह अवगत हैं कि जिस समाज में सभी बच्चों को शिक्षा ही उपलब्ध नहीं है, उन्हें भला वैज्ञानिक शिक्षा कहाँ से मिलेगी। और इसके लिए वे वर्तमान पूँजीवादी व्यवस्था एवं उसमें अब भी मौजूद माता-पिता के असीमित अधिकार को जिम्मेदार मानते हैं। अपने मत की पुष्टि में उन्होंने बाल सेवायोजन आयोग की 1866 की अंतिम रिपोर्ट को उद्धृत किया है, जिसमें कहा गया है कि “हमारे सामने जितनी गवाहियाँ हुई हैं, दुर्भाग्य से उन सभी से यह बात स्पष्ट है— और इतनी अधिक स्पष्ट है कि देखकर तकलीफ होती है—कि बच्चों और बच्चियों दोनों को उनके माँ-बाप से बचाने की जितनी आवश्यकता है, उतनी और किसी व्यक्ति से बचाने की नहीं। बच्चों के श्रम का अनियंत्रित शोषण करने की प्रणाली आमतौर पर और तथाकथित घरेलू श्रम की प्रथा खासतौर पर केवल इसीलिए कायम है कि माँ-बाप को अपनी कमउम्र और सुकुमार सतान पर निरकुश और घातक अधिकार प्राप्त हैं और वे बिना किसी रोक-टोक के उनका दुरुपयोग करते हैं।”<sup>29</sup> पर मार्क्स माँ-बाप द्वारा बच्चों के प्रति किये गये दुर्व्यवहार का कारण मूलतः शोषण की पूँजीवादी-प्रणाली को ही मानते हैं।

लेकिन मार्क्स का यह भी कहना है कि “पूँजीवादी व्यवस्था में पुराने पारिवारिक बंधनों का टूटना चाहे जितना भयंकर और घृणित क्यों न प्रतीत होता हो, परंतु आधुनिक उद्योग स्त्रियों लड़के- लड़कियों और बच्चे-बच्चियों को घरेलू क्षेत्र के बाहर उत्पादन की क्रिया में एक महत्वपूर्ण भूमिका देकर परिवार के और नारी तथा पुरुष के संबंधों के एक अधिक ऊँचे रूप के लिए एक नया आर्थिक आधार तैयार कर देता है।”<sup>30</sup> तात्पर्य यह है कि सभी नर-नारी एवं बच्चे आर्थिक स्वावलंबी और फलतः स्वतंत्र होते जाते हैं। इस प्रकार, गाँधीजी के समान मार्क्स ने भी बालकों के आर्थिक स्वावलंबन को महत्वपूर्ण एवं आवश्यक माना है।

पर मार्क्स आर्थिक स्वावलंबन के साथ-साथ बालकों के लिए शिक्षा को भी अनिवार्य मानते हैं।। इंग्लैंड के संशोधित फैक्टरी अधिनियम, 1844 में व्यवस्था दी गई थी कि “14 वर्ष से कम उम्र के बच्चों को केवल उसी समय “उत्पादक” ढग से नौकर रखा जा सकेगा, जब साथ ही उनकी प्राथमिक शिक्षा का भी बंदोबस्त कर दिया जायेगा।”<sup>31</sup> इस पर टिप्पणी करते हुए मार्क्स ने कहा है कि “फैक्टरी अधिनियम की शिक्षा संबंधी धाराएं कुल मिलाकर भले ही तुच्छ प्रतीत होती हों, पर उनसे यह अवश्य प्रकट हो जाता है कि प्राथमिक शिक्षा बच्चों को नौकर रखने की एक नितांत आवश्यक शर्त बना दी गई है। इन धाराओं की सफलता से पहली बार यह प्रमाणित हुआ कि हाथ के श्रम के साथ शिक्षा और व्यायाम को जोड़ना संभव है और इसलिए शिक्षा और व्यायाम के साथ हाथ का श्रम भी जोड़ा जा सकता है।”<sup>32</sup>

और "फैक्टरी अधिनियम के रूप में पूँजी से जो पहली और बहुत कुछ रियायत छीनी गई है, उसमें फैक्टरी के काम के साथ-साथ केवल प्राथमिक शिक्षा देने की ही बात है। परंतु इसमें कोई सदेह नहीं किया जा सकता कि जब मजदूर वर्ग सत्ता पर अधिकार कर लेगा, जो कि अनिवार्य है, तब सैद्धांतिक और व्यावहारिक दोनों ढंग की प्राविधिक शिक्षा मजदूरों के स्कूलों में अपना उचित स्थान प्राप्त करेगी।"<sup>33</sup>

उपर्युक्त उद्धरणों से स्पष्ट है कि मार्क्स की योजना के अनुसार, समाजवादी समाज में उत्पादक श्रम के साथ प्राथमिक शिक्षा को नहीं, बल्कि प्राथमिक शिक्षा के साथ उत्पादक श्रम को जोड़ा जायेगा। यह विचार गाँधीवाद से साम्य रखता है। पुनः मजदूर वर्ग के बच्चों को सामान्य और तकनीकी अर्थात् सैद्धांतिक और व्यावहारिक दोनों प्रकार की शिक्षा निशुल्क प्रदान की जाएगी।

अपने उक्त मत को मार्क्स ने 3-8 सितंबर 1866 को अन्तर्राष्ट्रीय मजदूर संघ की जेनेवा में हुई बैठक में भेजे गए 'अस्थायी जनरल कौंसिल के डेलीगेटों के लिए निर्देश' में स्पष्ट शब्दों में इस प्रकार रखा था- "हम बच्चों तथा किशोरों को- नर और नारी दोनों-सामाजिक उत्पादन के महान कार्य में लगाने की आधुनिक उद्योग की प्रवृत्ति को प्रगतिशील, हितकर तथा न्यायोचित मानते हैं, हालांकि पूँजी के अन्तर्गत इसे विकृत कर घृणित वस्तु बना दिया गया। समाज की विवकेसम्मत अवस्था में हर बालक को 9 वर्ष से ऊपर उसी प्रकार उत्पादक श्रमिक होना चाहिए, जिस प्रकार किसी भी समर्थाग वयस्क को प्रकृति के आम नियम से, अर्थात् इस नियम से छूट नहीं दी जानी चाहिए कि भोजन प्राप्ति के लिए काम करना जरूरी है और दिमाग से ही नहीं, वरन् हाथों से भी काम करना। ..... 9 वर्ष की आयु से पहले प्राथमिक स्कूली शिक्षा लागू करना वाछनीय होगा, ..... बच्चों तथा किशोरों के अधिकार की रक्षा की जानी चाहिए। वे स्वयं अपनी रक्षा करने के लिए कार्यवाई करने में असमर्थ हैं। अतः यह समाज का कर्तव्य है कि वह उनकी ओर से कार्यवाई करे। ....

"इस आधार बिन्दु से अग्रसर होते हुए हम घोषित करते हैं कि किसी भी माँ-बाप या मालिक को बाल-श्रम का, यदि वह शिक्षा से जुड़ा हुआ न हो, उपयोग करने की इजाजत नहीं मिलनी चाहिए।

"शिक्षा से हमारा तात्पर्य तीन चीजों से है- पहली-मानसिक शिक्षा, दूसरी-शारीरिक प्रशिक्षण, जो स्कूलों में व्यायाम द्वारा या सैनिक अभ्यास द्वारा दिया जाता है, तीसरी- तकनीकी शिक्षा, जो उत्पादन की तमाम प्रक्रियाओं के आम सिद्धांत सिखाती है तथा साथ ही बच्चे और किशोर को तमाम व्यवसायों के प्राथमिक औजारों का व्यावहारिक उद्योग करना सिखाती है।

"मानसिक, शारीरिक तथा तकनीकी प्रशिक्षण का उत्तरोत्तर जटिल होने वाला पाठ्यक्रम बाल तथा किशोर श्रमिकों के वर्गीकरण के अनुरूप होना चाहिए। तकनीकी स्कूलों पर आनेवाला खर्च अंशतः उनके उत्पादों की बिक्री द्वारा पूरा किया जाना चाहिए।

“पारिश्रमिक युक्त उत्पादक श्रम, मानसिक शिक्षा, शारीरिक व्यायाम तथा पोलिटेक्निकल प्रशिक्षण को समन्वित करने से मजदूर वर्ग अभिजाज तथा पूँजीपति वर्गों के स्तर से कहीं ऊपर उठ जायेगा।”<sup>34</sup>

लेनिन ने भी 16 वर्ष तक निशुल्क और अनिवार्य सामान्य एव पोलिटेक्निकल शिक्षा को सामाजिक-उत्पादक श्रम के साथ संबद्ध करने की आवश्यकता पर बल देते हुए ‘पार्टी कार्यक्रम पुनरीक्षण सबधी सामग्री’ में लिखा है कि “सोलह वर्ष तक की आयु तक के सभी बालक-बालिकाओं के लिए निशुल्क तथा अनिवार्य सामान्य और बहुशिल्पीय शिक्षा (विद्यार्थी को उत्पादन के सबसे महत्वपूर्ण क्षेत्रों के सैद्धांतिक तथा व्यावहारिक पहलुओं से अवगत करवाना) , बालकों के प्रशिक्षण का सामाजिक रूप में उत्पादक कार्य के साथ घनिष्ठ संयोजन किया जाना।”<sup>35</sup>

जिस प्रकार, गाँधीजी ने शिक्षा सस्थाओं को विभिन्न लघु एव बृहत् उद्योगों से संबद्ध करने की बात कही थी, उसी प्रकार मार्क्स भी उन्हें पोलिटेक्निकल शिक्षा के लिए उपयुक्त विभिन्न फैक्टरियों से संयोजित करना चाहते हैं, क्योंकि वे रॉबर्ट ओवेन के इस मत से सहमत हैं कि “फैक्टरी-अवस्था में से भावी शिक्षा की कली फूटती है, उस शिक्षा की, जो एक निश्चित आयु से ऊपर के प्रत्येक बच्चे के लिए शिक्षा और व्यायाम के साथ-साथ उससे कोई उत्पादक श्रम कराने का भी प्रबंध करेगी और यह केवल इसलिए नहीं किया जायेगा कि यह उत्पादन की दक्षता को बढ़ाने का एक तरीका है, बल्कि इसलिए भी कि पूरी तरह के विकसित मानव के उत्पादन का यह एकमात्र तरीका है।”<sup>36</sup>

मार्क्स ने शिक्षा के साथ फैक्टरी में श्रम के लाभ के संबंध में बताया है कि इससे पढ़ाई में एकरसता और ऊब पैदा नहीं होती तथा हमेशा ताजगी और पढ़ाई के प्रति उत्सुकता बनी रहती है। अपने मत के समर्थन में फैक्टरी निरीक्षक की रिपोर्ट, 1865 को उद्धृत करते हुए उन्होंने लिखा है कि “यद्यपि फैक्टरी में काम करने वाले बच्चों को नियमित रूप से स्कूलों में पढ़ने वाले विद्यार्थियों की केवल आधी शिक्षा ही मिलती है, तथापि वे उन विद्यार्थियों के बराबर और अक्सर उनसे भी अधिक सीख जाते हैं। इसका कारण यह साधारण तथ्य है कि केवल आधे दिन स्कूल में बैठने के कारण ये बच्चे हमेशा ताजा रहते हैं और शिक्षा प्राप्त करने के लिए वे लगभग सदैव ही तैयार तथा राजी होते हैं। वे जिस व्यवस्था के अनुसार काम करते हैं, यानी आधे दिन हाथ का श्रम करना और आधे दिन स्कूल में पढ़ना, उससे श्रम और पढ़ाई दोनों एक दूसरे के संबंध में विश्राम और राहत का रूप धारण कर लेते हैं। इसका नतीजा यह होता है कि दोनों काम बच्चे के लिए अधिक सुखकर बन जाते हैं। यदि बच्चे से लगातार श्रम या पढ़ाई करायी जाती, तो ऐसा न होता।”<sup>37</sup>



गाँधीवाद की तरह मार्क्सवाद भी मानता है कि “उच्च विद्यालय विशेषीकृत शिक्षा प्रदान करता है, अतः वह सारत सभी के लिए नहीं हो सकता।”<sup>38</sup>

## नदेज्दा क्रूप्काया का शिक्षा-संबंधी दृष्टिकोण

क्रूप्काया की मान्यता है कि बुर्जुआ राज्य में – चाहे वह राजतंत्र हो या गणतंत्र-स्कूल जनसाधारण की आत्मिक दासता का साधन होता है। ऐसे राज्य में स्कूल का उद्देश्य छात्रों के हितों द्वारा नहीं, बल्कि प्रभुत्वशाली वर्ग यानी बुर्जुआ वर्ग के हितों द्वारा निर्धारित होता है, जबकि इन दोनों के हितों में प्रायः बहुत अंतर होता है। यदि स्कूल प्रभुत्वशाली वर्ग के बच्चे के लिए है, तो उसका उद्देश्य उन्हें ऐसा व्यक्ति बनाना होता है, जिसे जीवन का आनंद लेना और हुकम चलाना, संचालन करना आता हो। और यदि स्कूल टुटपुजिया वर्ग के बच्चे के लिए होता है, तो उसका ध्येय नौकरशाही के कर्मचारी, ऐसे ‘बौद्धिक’ कर्मचारी (क्लर्क वगैरह) तैयार करना होता है, जो समाज के फल का निश्चित अंश पाने के अधिकार के बदले जनता पर शासन करने में प्रभुत्वशाली वर्ग की सहायता करेंगे।

इसीलिए समाजवादी समाज के निर्माण के लिए स्कूली शिक्षा का चरित्र, उसका ध्येय भी बदलना होगा। क्रूप्काया के विचार में, इसके लिए “जनसाधारण के हितों की रक्षा कर रहे मजदूर- किसान राज्य की शिक्षा का वर्गीय स्वरूप खत्म करना चाहिए, शिक्षा के सभी चरणों को जनता के सभी संस्तरों की पहुँच में लाना चाहिए और ऐसा केवल कथनी में नहीं, बल्कि करनी में होना चाहिए।”<sup>39</sup>

समाजवादी शिक्षा का स्वरूप क्या हो ? इस संबंध में क्रूप्काया के विचारों को हम मोटे तौर पर निम्न शीर्षकों में व्यक्त कर सकते हैं –

(क) पोलिटेक्निकल शिक्षा:— क्रूप्काया ने अपनी पुस्तक ‘जनशिक्षा और जनवाद (1917)’ में मार्क्स-एंगेल्स की रचनाओं के आधार पर लिखा था कि “बड़े पैमाने के उद्योग की प्रकृति ही यह माँग करती है कि मजदूर चहुँमुखी रूप से विकसित हो, उसमें श्रम की आम योग्यता हो, उसे पोलिटेक्निकल प्रशिक्षण प्राप्त हो यानी उसे किसी भी मशीन पर काम करना आता हो, वह श्रम की प्रत्येक प्रक्रिया को समझता हो।”<sup>40</sup>

इस वस्तुनिष्ठ नियम के आधार पर क्रूप्काया शिक्षा के क्षेत्र में अपने सारे कार्यकाल के दौरान पोलिटेक्निकल शिक्षा की आवश्यकता पर जोर देती रहीं। उन दिनों नवोदित सोवियत संघ में खरादियों, फिटरों और दूसरे औद्योगिक पेशों के मजदूरों की संख्या जरूरत थी। इसलिए कुछ लोगों का कहना था कि अलग-अलग पेशों की ही शिक्षा देनी चाहिए, पोलिटेक्निकल शिक्षा का विचार छोड़ देना चाहिए। क्रूप्काया ने इसका विरोध करते हुए कहा कि इन दोनों में कोई आत्यंतिक भेद नहीं है, इसलिए इन्हें साथ-साथ चलाया जा सकता है।



क्रूप्काया के शब्दों में, "हमारे उद्योग में अभी भी शिल्प की, कारीगरी की भूमिका बहुत बड़ी है। लेकिन मजदूरों को प्रशिक्षित करते समय उन्हें कारीगरी सिखाने, अपने काम का अभ्यास कराने के अलावा उनकी पोलिटेक्निकल दृष्टि परिधि भी विकसित करनी चाहिए। उन्हें टेक्नोलॉजी, यंत्रिकी, रसायनशास्त्र आदि का ज्ञान देना चाहिए, जिसके बिना मजदूर कभी भी औद्योगिक निर्माण में सचेतन भाग नहीं ले सकेगा।

"आज अनेक नये कारखानों, मिलों के निर्माण के फलस्वरूप उन मजदूरों की संख्या बहुत बढ़ गई है, जो मशीनों पर काम करते हैं, एक तरह से उनके सहायक अंग हैं। मशीनों से काम लेना उन्हें कुछ हफ्तों या महीनों में ही सिखाया जा सकता है। लेकिन हमें इससे संतोष नहीं हो सकता। हमारे यहाँ मजदूर महज कारकून नहीं हैं। आज वह कारकून है, कल अन्वेषक हो सकता है और परसों अपने उद्योग का प्रमुख संगठनकर्त्ता। हम क्षण भर के लिए भी यह नहीं भूल सकते कि हमारे यहाँ निर्माण समाजवाद के मार्ग पर होना चाहिए और व्यापक सामान्य शिक्षा, राजनीतिक व पोलिटेक्निकल प्रशिक्षण प्राप्त मजदूर के बिना ऐसा नहीं हो सकता।"<sup>41</sup>

(ख) सामूहिक एवं समाजोपयोगी श्रम-शिक्षा:- क्रूप्काया का विचार है कि बच्चों में आरंभ से ही सामूहिकता का भावना विकास करना चाहिए। यह साथ-साथ कार्य के दौरान ही विकसित होगा। इसके लिए बाल मंडलियाँ गठित होनी चाहिए। यह बच्चों के स्वतः पहल पर ही होना चाहिए। उनका कोई नेतृत्वकर्त्ता नहीं होना चाहिए। उन्हें पर्याप्त स्वतंत्रता मिलनी चाहिए। अपने खेल के दौरान वे अनेक चीजें बनायेंगे और नष्ट करेंगे। किन्तु इससे यह न समझना चाहिए कि वे कोई अपराध कर रहे हैं क्योंकि इस खेल-श्रम के दौरान ही वह प्रकृति के नियमों एवं विविध तकनीकी ज्ञानों को प्राप्त करता है। क्रूप्काया का यह विचार गोंधीजी के विपरीत है क्योंकि वे बच्चों के अनुत्पादक श्रम के पक्ष में नहीं हैं। इसलिए कि एक गरीब राष्ट्र के लिए यह महंगा सौदा है।

यद्यपि क्रूप्काया बच्चों को अनुत्पादक श्रम के लिए छूट देती हैं, लेकिन बालकों एवं वयस्कों के लिए उत्पादक श्रम में भागीदारी अनिवार्य मानती हैं क्योंकि समाजवादी समाज के निर्माण के लिए सबका सहयोग अपेक्षित है। 5 फरवरी 1918 को 'प्राब्दा' में छपे अपने एक लेख में क्रूप्काया ने मार्क्सवादी दृष्टि के अनुरूप बाल-शिक्षा को उत्पादक श्रम के साथ संलग्न करने के लिए निम्नलिखित आवश्यक कदम निर्धारित किये<sup>42</sup>

(1) किशोरों का कार्य-दिवस छोटा हो तथा उनकी श्रम-सुरक्षा के लिए दूसरे कदम उठाये जायें (2) किशोरों के यथाशक्ति श्रम का सही संगठन किया जाये, (3) इस बात के लिए सभी यत्न किये जायें कि कारखानों के अधीन किशोरों के ऐसे विद्यालय खुलें, जिनमें शिक्षा उत्पादक श्रम से जुड़ी हो।

(ग) व्यवसाय का चयन—क्रूस्काया व्यवसाय के चयन को भारी महत्व की बात मानती थीं। व्यवसाय के चयन का न केवल व्यक्ति के, बल्कि समाज के हितों पर भी प्रभाव पड़ता है—यह एक विशाल सामाजिक समस्या है। एक मार्क्सवादी शिक्षाशास्त्री होने के नाते क्रूस्काया अपने भाषणों लेखों में सामंतवादी और पूँजीवादी समाजों में तथा समाज के समाजवादी पुनर्गठन के काल में व्यवसाय के चयन की ओर बहुत ध्यान देती थीं।

पर वे व्यवसाय के सही चयन पर विशेष बल देती थीं क्योंकि यह “काम के लिए भी, उत्पादन के लिए भी और स्वयं कर्मियों के लिए भी बहुत महत्वपूर्ण है।”<sup>43</sup>

उनकी दृष्टि में “लोगों को चुनते समय यह ठीक-ठीक पता होना चाहिए कि किसे किस काम में लगाया जा सकता है। इस या उस कार्य के लिए कर्मियों में कैसे गुण, ज्ञान और योग्यता होनी चाहिए—यह तय करना नितांत महत्वपूर्ण है।”<sup>44</sup>

चूँकि पोलिटेक्निकल शिक्षा के तहत किसी भी व्यक्ति का कोई एक निश्चित व्यवसाय नहीं होगा, बल्कि अनेक होंगे, इसलिए मुख्य समस्या है—व्यवसायों के संयोजन की। क्रूस्काया का मत है कि “हमें मानसिक श्रम का शारीरिक श्रम के साथ विवेकसम्मत संयोजन करना चाहिए। इससे सामाजिक विभाजन की जड़ें कट जायेंगी।”<sup>45</sup>

क्रूस्काया के विचार में, व्यवसाय के चयन में दूसरी गंभीर समस्या है—विशेषताओं को बदलना। वे कहती हैं कि “हम जानते हैं कि पूँजीवादी देशों में कुशल मजदूर अक्सर अपनी विशेषज्ञता बदलते हैं, लेकिन आमतौर पर ये विशेषज्ञताएँ ऐसी होती हैं, जिनके लिए एक ही किस्म के कर्मियों की आवश्यकता होती है।”<sup>46</sup>

पर समाजवादी समाज में जहाँ मानसिक और शारीरिक श्रम का विवेकसम्मत संयोजन करने की पूरी कोशिश की जायेगी, किसी व्यक्ति की मनोवैज्ञानिक विशिष्टता की सटीक जानकारी होने, पर विशेषज्ञता के नानाविध परिवर्तन में कोई विशेष दिक्कत पैदा नहीं होगी।

संक्षेप में, क्रूस्काया ने व्यवसाय के स्वतंत्र एवं सही चयन, लिंग के आधार पर कोई भेदभाव न करने और व्यक्तित्व के बहुमुखी विकास की आवश्यकता पर जोर दिया है।

निष्कर्षतः हम यही कह सकते हैं कि गाँधीजी का शिक्षा दर्शन ग्रामीण समाज की दृष्टि से सिद्धांततः उचित होते हुए भी वर्तमान नगरीय एवं औद्योगिक समाज की दृष्टि से विशेष प्रासंगिक नहीं रह जाता। वर्तमान सामाजिक संदर्भ में मार्क्सवादी शिक्षा दर्शन ही उपयोगी साबित हो सकता है।

## संदर्भ

- 1 यग इंडिया, 6.8.1925
- 2 साकृत्यायन, राहुल, "दिमागी गुलामी", किताब महल, इलाहाबाद 1998, पृ०
- 3 हरिजन, 10.03.1946
- 4 मशरूवाला, किशोरलाल, "गॉंधी विचार-दोहन", सस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन, नई दिल्ली, 1999, पृ० 151
- 5 हरिजन, 11.09.1937
- 6 हरिजन, 6.4.1940
- 7 गॉंधीजी, "रचनात्मक कार्यक्रम उसका रहस्य और स्थान", नवजीवन प्रकाशन मंदिर, अमहदाबाद, 2000, पृ० 28
- 8 हरिजन, 11.05.1947
- 9 मशरूवाला, किशोरलाल, "गॉंधीजी-विचार दोहन", पृ० 155
10. उपर्युक्त, पृ० 168
- 11 हरिजन, 31.07.1937
- 12 हरिजन, 2.10.1937
- 13 हरिजन, 2.11.1947
14. गॉंधीजी, "सत्याग्रह आश्रम का इतिहास", नवजीवन प्रकाशन अहमदाबाद, 1959, पृ० 69; "मेरे सपनों का भारत", पृ० 212 पर उद्धृत ।
- 15 गॉंधीजी, "मेरे सपनों का भारत", पृ० 244-45
- 16 हिन्दी नवजीवन, 25.08.1927
17. मशरूवाला, किशोरलाल, "गॉंधीजी विचार दोहन," पृ० 157
- 18 उपर्युक्त, पृ० 158
- 19 हरिजन, 25.08.1946
- 20 यग इंडिया, 6.08.1925
21. गॉंधीजी विचार दोहन, पृ० 164
- 22 गॉंधीजी, "रचनात्मक कार्यक्रम, पृ० 52

- 23 उपर्युक्त, पृ० 53
- 24 उपर्युक्त, पृ० 54
- 25 उपर्युक्त, पृ० 166
- 26 मार्क्स और एंगेल्स, "कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणापत्र," समकालीन प्रकाशन, पटना, 1998  
पृ० 49
- 27 मार्क्स, कार्ल "गोथा कार्यक्रम की आलोचना," ग्रंथ शिल्पी, 2002, पृ० 63-64
- 28 मार्क्स, कार्ल, 'फ्रांस में गृहयुद्ध', मार्क्स और एंगेल्स, संकलित रचनाएँ, तीन खंडों में, खंड 2,  
भाग 1, प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1977, पृ० 288-89
- 29 मार्क्स, कार्ल, "पूँजी," खंड 1, प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1987, पृ० 520 पर उद्धृत ।
- 30 उपर्युक्त, पृ० 521
31. उपर्युक्त, पृ० 426-27
32. उपर्युक्त, पृ० 513-14
33. उपर्युक्त, पृ० 519
34. मार्क्स, कार्ल और एंगेल्स, फ्रेडरिक, "संकलित रचनाएँ," तीन खंडों में, खंड 2, भाग 1, प्रगति  
प्रकाशन, मास्को, 1977, पृ० 95-96, 97
- 35 लेनिन, व्ला<sup>ड</sup> इ<sup>म</sup>, "सार्वजनिक शिक्षा के बारे में," प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1983, पृ० 69
- 36 मार्क्स, कार्ल, "पूँजी", खंड 1, पृ० 514-15, पर उद्धृत ।
37. उपर्युक्त, पृ० 514 पर उद्धृत ।
- 38 क्रूस्काया, नदेज्दा, "श्रम-शिक्षा और चरित्र-निर्माण", प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1985, पृ० 81
- 39 उपर्युक्त, पृ० 77
40. उपर्युक्त, पृ० 25
- 41 उपर्युक्त, पृ० 97
42. उपर्युक्त, पृ० 29 पर उद्धृत ।
43. उपर्युक्त, पृ० 228
44. उपर्युक्त
45. उपर्युक्त, पृ० 230
46. उपर्युक्त, पृ० 232.

અધ્યાય – 7

*ઉપસંહાર*

वैसे तो आधुनिक इतिहास में अनेक विश्व-प्रसिद्ध व्यक्ति हुए, किन्तु “लोगो के मानस पर प्रभाव डालने में गाँधीजी के मुकाबले का एक मात्र गैर-सरकारी व्यक्ति कार्ल मार्क्स समझा जा सकता है”<sup>1</sup>। गाँधीजी और मार्क्स, दोनों महान् क्रांतिकारी विचारक थे, इस अर्थ में कि दोनों ने विद्यमान पूँजीवादी सामाजिक व्यवस्था की बुराइयों से अवगत होकर उनमें आमूल परिवर्तन की आवश्यकता महसूस की। पर जहाँ मार्क्स ने अब तक के सभी युगों के समाजों के दोषों से मुक्त एक नवीन समाज की संकल्पना की, वहीं गाँधी ने सभी सामाजिक (या सम्यता के) रोगों का हल प्राचीन भारतीय संस्कृति में पाया।

इसके बावजूद दोनों आजीवन शोषितों व पीड़ितों के लिए संघर्षरत रहे। इनका लक्ष्य शोषणमुक्त एवं प्रेमपूर्ण समान की स्थापना है। ये राज्यविहीन समाज के पक्षधर हैं, पर राज्य को एक आवश्यक बुराई भी मानते हैं। शारीरिक श्रम की महत्ता को गाँधी और दोनों ने उसका यथोचित एवं गरिमापूर्ण स्थान दिया। गाँधी ने रस्किन की इस बात को आत्मसात किया कि वकील और नाई, दोनों के श्रम का मूल्य एक समान है। इसकी तार्किक परिणति मार्क्स के इस सिद्धांत में होती है— “प्रत्येक से उसकी क्षमतानुसार, प्रत्येक को उसकी आवश्यकतानुसार”।

उपर्युक्त समानताओं के आधार पर अनेक विचारक इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि गाँधीवाद हिंसारहित मार्क्सवाद है। किन्तु, ऐसा समझना महाभ्रम है। सर्वप्रथम तो मार्क्सवाद, को ‘हिंसा का दर्शन’ समझना ही गलत है क्योंकि उन्होंने वर्ग-संघर्ष का सिद्धांत प्रतिपादित नहीं किया। बल्कि उन्होंने ‘कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणापत्र (1848), में स्पष्ट शब्दों में लिखा है कि “अभी तक समस्त समाज का इतिहास वर्ग-संघर्षों का इतिहास रहा है।”<sup>2</sup> 5 मार्च 1852 को जोसेफ वेडेमेयर को भेजे हुए पत्र में मार्क्स ने लिखा था— “जहाँ तक मेरा सवाल है, आधुनिक समाज में वर्गों के अस्तित्व की खोज करने के श्रेय का मैं अधिकारी नहीं हूँ। न ही उनके संघर्ष की खोज करने का श्रेय मुझे मिलना चाहिए। मुझसे बहुत पहले ही बुर्जुआ इतिहासकार वर्गों के इस संघर्ष के ऐतिहासिक विकास का और बुर्जुआ अर्थशास्त्री वर्गों की आर्थिक बनावट का वर्णन कर चुके थे। मैंने जो नयी चीज की, वह यह सिद्ध करना था कि—(1) वर्गों का अस्तित्व उत्पादन के विकास के खास ऐतिहासिक दौरों के साथ जुड़ा हुआ है, (2) वर्ग-संघर्ष लाजिमी तौर से सर्वहारा के अधिनायकत्व की दिशा में ले जाता है, (3) यह अधिनायकत्व स्वयं सभी वर्गों के उन्मूलन तथा वर्गहीन समाज की ओर संक्रमण मात्र है।”<sup>3</sup> मार्क्स किसी भी सामाजिक या राजनीतिक क्रांति के लिए एकमात्र भौतिक या हथियार के बल को ही आवश्यक नहीं मानते, बल्कि वे विचारों की शक्ति को भी पर्याप्त महत्वपूर्ण मानते हैं। पर उनका मानना है कि दोनों अपनी जगह उपयोगी हैं और इनमें से एक दूसरे का स्थान नहीं ले सकता। मार्क्स ने ‘हीगेल के विधि-दर्शन की आलोचना का प्रयास’ (1844) की भूमिका में लिखा था—

“निःसंदेह, खंडन का हथियार, हथियार के खंडन का स्थान ग्रहण नहीं कर सकता, भौतिक बल को अवश्य ही भौतिक बल से ही उखाड़ फेंकना होगा, किन्तु सिद्धांत भी, भौतिक बल बन जाता है, ज्योंही वह जनता (Masses) को पकड़ लेता है।”<sup>4</sup>

इसी तरह का विचार मार्क्स ने 8 सितंबर 1872 को हेग कांग्रेस में व्यक्त करते हुए कहा था— “मजदूर को किसी न किसी दिन राजनीतिक सत्ता हासिल करनी होगी ताकि श्रम को नये ढर्रे पर संगठित कर सके।... .. परन्तु हमने कभी यह दावा नहीं किया कि यह लक्ष्य एक जैसे साधनों से हासिल होगा। हम जानते हैं कि विभिन्न देशों के सस्थानों, रीति-रिवाजों तथा परंपराओं को ध्यान में रखना आवश्यक है और हम इस बात से इनकार नहीं करते कि अमरीका, इंग्लैण्ड जैसे देशों में— और यदि आपके सस्थानों के बारे में मेरा ज्यादा अच्छा ज्ञान हो तो मैं इन देशों में हालैंड को भी शामिल करता हूँ— मेहनतकश जनता अपना ध्येय शान्तिपूर्ण साधनों से पूरा कर सकती है।

“यदि यह सच है तो हमें यह भी स्वीकार करना होगा कि महाद्वीप के अधिकांश देशों में शक्ति को ही हमारी क्रांतियों का उत्तोलक बनना होगा; यह शक्ति ही है जिसका हमें श्रम का राज स्थापित करने के लिए किसी न किसी दिन आश्रय लेना पड़ेगा।”<sup>5</sup>

अतः स्पष्ट है कि मार्क्स शान्तिपूर्ण साधनों द्वारा भी सर्वहारा का राज स्थापित करना संभव मानते हैं। और जहाँ तक वे हिंसात्मक कार्रवाइयों का समर्थन करते हैं, वह वस्तुतः आत्मरक्षा या जीवन-रक्षा का उपाय ही है। इसकी पुष्टि 22 मार्च 1839 से होने वाले चार्टिस्ट सम्मेलन के लिए लिखी गयी एक रिपोर्ट से होती है, जिसमें कहा गया था— “जिन कस्बों में गया हूँ, उनकी अवस्था के बारे में मैं इतना ही कह सकता हूँ कि गरीबी, भुखमरी ..... चारों ओर दिखलाई देती है। ..... लोक में मैंने मजदूरों की गरीबी को मनुष्य के बर्दाश्त की निम्नतम अवस्था तक पहुँच गई देखा.....। इन जगहों के लोगों के शब्द हैं— भूख से मरने की जगह तलवार से मरना बेहतर है।”<sup>6</sup> यही स्वर हमें ‘कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणापत्र’ की इन पंक्तियों में भी सुनाई पड़ता है— “कम्युनिस्ट क्रांति के भय से शासक वर्ग कांपा करे। सर्वहारा के पास खोने के लिए अपनी बेड़ियों के सिवा कुछ नहीं है। जीतने के लिए सारी दुनिया है। दुनिया के मजदूरों एक हो !”<sup>7</sup>

चूँकि गाँधीजी भी आत्मरक्षार्थ हिंसा को जायज ठहराते हैं; इसलिए गाँधीवाद को ‘अहिंसा का दर्शन’ तथा मार्क्सवाद को ‘हिंसा का दर्शन’ कहकर भेदभाव करने का कोई उचित आधार नहीं रह जाता। बल्कि अध्याय 3 में तो हमने यहाँ तक देखा कि जहाँ हिंसा के बिना भी काम चल सकता था, वहाँ भी उन्होंने हिंसा का समर्थन किया। वास्तव में गाँधीजी का ‘अहिंसा व्रत’ यूक्लिड के बिन्दु की तरह एक अप्राप्य आदर्श ही रहा है और उन्होंने व्यवहार में न्यूनतम हिंसा का समर्थन किया है। मार्क्स भी न्यूनतम हिंसा के ही पक्षधर थे। उन्होंने 1871 में लिखा था, “इंग्लैण्ड में मजदूर वर्ग के लिए अपनी राजनीतिक शक्ति को विकसित करने का

रास्ता खुला है। जहाँ मजदूर वर्ग अपने उद्देश्यों को शांतिपूर्ण तरीके से अपेक्षाकृत जल्दी और निश्चित रूप से पूरा कर सकता हो, वहाँ हिसापूर्ण क्रांति का रास्ता अपना बेवकूफी होगी।<sup>8</sup>

वास्तव में, गाँधीवाद और मार्क्सवाद के मध्य हिंसा-अहिंसा के प्रश्न के अलावा भी अनेक मूलभूत प्रश्नों पर गंभीर मतभेद है। ये इस प्रकार हैं—

- (1) गाँधीवाद अध्यात्मवादी है, जबकि मार्क्सवाद भौतिकवादी।
- (2) गाँधीवाद में ईश्वर सृष्टिकर्ता है, जबकि मार्क्सवाद में ईश्वर, मनुष्य की सृष्टि है।
- (3) गाँधीवाद में धर्म मनुष्य के समस्त सद्गुणों का आधार है, मानव जाति की उन्नति व एकता का आधार है, जबकि मार्क्स के अनुसार, “धर्म विपत्ति में फँसे प्राणी की आह है, हृदयहीन जगत् का हृदय है, वह आत्महीन परिस्थितियों की आत्मा जैसा है। वह जनता की अफीम है।” पुनः “धर्म सिर्फ भ्रमात्मक सूर्य है जो कि मनुष्य के गिर्द तब तक घूमता रहता है जब तक मनुष्य अपने (मनुष्यता के) गिर्द नहीं घूमता।”<sup>10</sup>
- (4) गाँधीजी मानते हैं कि चेतना सामाजिक अस्तित्व को निर्धारित करती है, जबकि मार्क्स मानते हैं कि चेतना स्वयं सामाजिक अस्तित्व द्वारा निर्धारित होती है। इसीलिए वे राबर्ट ओवेन के इस मत से सहमत हैं कि “आदमी का व्यक्तित्व उस परिस्थिति द्वारा निर्मित होता है, जिसमें वह पैदा हुआ, जहाँ रहता और काम करता है। बुरी परिस्थितियाँ बुरे व्यक्तित्व को पैदा करती हैं और अच्छी अच्छे को।”
- (5) गाँधीजी का सिद्धांत है कि पवित्र साध्य की प्राप्ति के लिए पवित्र साधन का भी प्रयोग करना चाहिए क्योंकि अपवित्र साधन साध्य की पवित्रता को नष्ट कर देता है। (किन्तु अध्याय तीन में हम देख चुके हैं कि गाँधीजी ने अनेक बार व्यवहार में इस नियम का उल्लंघन किया है।) पर मार्क्स का सिद्धांत है— साध्य, साधन के औचित्य को निर्धारित करता है। अर्थात् पवित्र साध्य की प्राप्ति में जो भी साधन सहायक है वह पवित्र है।
- (6) गाँधीजी पूँजीपति वर्ग से मजदूर वर्ग को उसका हक दिलाने के लिए हृदय-परिवर्तन की नीति अपनाते हैं, लेकिन मार्क्स अंतिम विकल्प के रूप में बल-प्रयोग की आवश्यकता पर बल देते हैं।
- (7) गाँधीजी औद्योगिक एवं नगरीय सम्यता को ‘चांडाल सम्यता’ कहते हैं और इसीलिए उनका आदर्श ग्रामीण सम्यता है, जिसमें श्रम-प्रधान लघु एवं कुटीर उद्योगों की महत्ता होगी। किन्तु, मार्क्स औद्योगिक एवं नगरीय सम्यता के प्रबल हिमायती हैं। वे मनुष्य को अनैच्छिक एवं अवांछनीय श्रम से मुक्त करना चाहते हैं और इसीलिए अत्याधुनिक विज्ञान एवं तकनीक की प्रगति को मनुष्यता की एकमात्र आशा के रूप में देखते हैं। मार्क्स, गाँधीजी के विपरीत, गाँवों को सुन्दर, सुरम्य एवं सुविधा-संपन्न शहरों के रूप में परिवर्तित करना चाहते हैं।



(8) गाँधीजी के आदर्श ग्रामीण समाज में सामाजिक व्यवस्था प्राचीन वर्ण-व्यवस्था के अनुरूप होगी। यह वर्णव्यवस्था जन्म-आधारित तो होगी, पर उसमें ऊँच-नीच एवं छुआ-छूत जैसी निकृष्ट भावनाओं के लिए कोई जगह नहीं होगी। लेकिन, मार्क्स के आदर्श कम्युनिस्ट समाज में शारीरिक एवं मानसिक श्रम का उचित समन्वय हो जाने से पूँजीवादी श्रम-विभाजन का आधार नष्ट हो जायेगा, जिससे उसका वर्ग-भेद भी मिट जायेगा और फलतः वर्ग-विहीन एवं शोषणविहीन समाज की स्थापना होगी। चूँकि पूर्ण आदर्श की प्राप्ति असंभव है, इसलिए कम्युनिस्ट समाज में, लेनिन के शब्दों में, “अन्तर्विरोध तो रहेगा, पर पूँजीवादी समाज की तरह वैमनस्य नहीं होगा।”

उपर्युक्त भिन्नताओं के आधार पर प्रो० ज्योति प्रसाद सूद का मत है कि “गाँधीवाद, साम्यवाद से उतना ही दूर है जितना कि उत्तरी ध्रुव दक्षिणी ध्रुव से, बल्कि वे एक दूसरे से और भी अधिक दूर हैं क्योंकि जबकि दोनों ध्रुवों को पृथ्वी जोड़ती है, इन दोनों में कोई समान भूमि नहीं है। भविष्य में टक्कर गाँधीवाद और साम्यवाद में होगी, साम्यवाद और पूँजीवाद में नहीं।”

किन्तु, वर्तमान में तो पूँजीवाद से ही दोनों की टक्कर होनी चाहिए थी क्योंकि इसी के कारण बहुसंख्य जनता पशुवत् एवं नारकीय जीवन जीने को अभिशप्त है। पर अफसोस कि गाँधीजी भी पूँजीवाद की तुलना में साम्यवाद को ही ज्यादा खतरनाक समझते थे क्योंकि उसमें सारी शक्ति राज्य के हाथों में केन्द्रित हो जाती है। उन्हें मार्क्सवाद का वर्ग-संघर्ष तो दिखायी देता है, किन्तु अब तक के सभी समाजों का इतिहास वर्ग-संघर्ष का इतिहास—चाहे प्रकट या अप्रकट—रहा है, यह उन्हें दिखायी नहीं देता। वे मार्क्सवाद की हिंसात्मक कार्रवाई का इसलिए विरोध करते हैं कि इससे क्रिया-प्रतिक्रिया का दौर शुरू हो जाएगा, जिससे सामाजिक अशान्ति एवं अव्यवस्था उत्पन्न हो जाएगी। जबकि एक बार उन्होंने स्वयं ‘हरिजन’ में लिखा था— “शोषण हिंसा का सार है।”<sup>12</sup> अर्थात् शोषण, हिंसा की जननी है। तो फिर यह क्यों न माना जाये कि मार्क्सवादी हिंसा, पूँजीवादी शोषण का प्रतिफल है और जब तक यह शोषण जारी है तब तक उसके अनिवार्य परिणाम—हिंसा—से बचना असंभव है। गाँधीजी का दृढ़ विश्वास है कि हिंसा एवं प्रतिहिंसा से अहिंसा की उपलब्धि कभी नहीं हो सकती। किन्तु, मेरे विचार में यह अनिवार्य नहीं है क्योंकि जब दो गर्म गैसों, हाइड्रोजन और ऑक्सीजन के मिलने से (शीतल) जल का निर्माण हो सकता है तो हिंसा एवं प्रतिहिंसा के द्वारा शक्ति-संतुलन से अहिंसा एवं शान्ति भी उपलब्ध हो सकती है।

गाँधीजी ने समाज में हिंसा को रोकने के लिए ‘हृदय परिवर्तन’ एवं ‘ट्रस्टीशिप’ की अवधारणा पेश की। उनके आजीवन प्रयत्न का परिणाम मात्र इतना निकला कि कुछ हद तक जमनालाल बजाज ही एकमात्र ट्रस्टीशिप के निकट पहुँच सके। आजादी के बाद गाँधीजी के योग्य शिष्य विनोबा भावे ने नक्सलवादियों के

दबाव में तेलगाना में जो भू-दान-आन्दोलन चलाया, और जिसका ग्राम-दान द्वारा गाँधीजी के आदर्श ग्राम-समाज की स्थापना उद्देश्य था, वह अतंतु बुरी तरह असफल रहा। उक्त आंदोलन पर टिप्पणी करते हुए जयप्रकाश नारायण ने 2 अक्टूबर 1975 की जेल डायरी में लिखा— “विनोबाजी ने कुछ वर्षों तक एक अपूर्व चमत्कार दिखाया। लगा कि समाज परिवर्तन तथा निर्माण की एक नयी गाँधी-विचार-निष्ठ प्रक्रिया आरम्भ हुई है। परन्तु ‘भूदान तूफान’ के बाद न ग्रामदान, न ग्राम स्वराज्य, न किसी अन्य ही कार्यक्रम का ‘अति-तूफान’ कौन कहे, मन्द समीर भी बहा। बाद में उन्होंने सूक्ष्म में प्रवेश किया और अकर्म में कर्म का प्रयोग प्रारम्भ हुआ।”<sup>13</sup>

गाँधीजी की तरह ही इंगलैण्ड के महान् व्यक्ति और विचारक थे— राबर्ट ओवेन। प्रारंभ में वे एक समाज सुधारक थे, पर बाद में उनका रुझान साम्यवाद की ओर हो गया था। ‘कामगारों को संबोधन’ में उन्होंने एक बार कहा था कि कामगारों को शासक वर्ग के प्रति सारे घृणा और हिंसा के भाव को बिल्कुल छोड़ देना चाहिए। इस पर राहुल सांकृत्यायन टिप्पणी करते हैं कि “मालूम होता है कि गाँधी की रूढ़ सवा सौ वर्ष पीछे जाकर बोल रही है।”<sup>14</sup>

“जब तक वह परोपकारी सुधारक भर थे, उन्हें धन, प्रशंसा, सम्मान, गौरव सब कुछ मिला। वह यूरोप के सबसे जनप्रिय व्यक्ति थे। उनके वर्ग के ही लोग नहीं, बल्कि राजे-महाराजे और राजनीतिज्ञ भी उनकी बात आदर के साथ सुनते थे और उनकी दाद देते थे। किन्तु जब उन्होंने अपने साम्यवादी सिद्धांतों को पेश किया, परिस्थिति एकदम बदल गयी। .... सरकारी हलकों ने उनका बहिष्कार किया, प्रेस ने उसकी ओर मौन उपेक्षा का रुख अपनाया, अमरीका में होने वाले असफल साम्यवादी प्रयोगों ने उन्हें चौपट कर दिया और उनमें उनकी सारी संपत्ति स्वाहा हो गयी। और तब उन्होंने अपना नाता सीधे मजदूर वर्ग से जोड़ा और उनके बीच तीस वर्षों तक काम करते रहे।”<sup>15</sup>

ओवेन की तरह गाँधीजी के विचार भी क्रमशः क्रांतिकारी होते चले गये। संभवतः हृदय-परिवर्तन के प्रति गाँधीजी कभी भी पूर्ण आश्वस्त नहीं रहे। इसीलिए द्वितीय गोलमेज परिषद (1931) में उन्होंने कहा था कि “सभी निहित हितवालों की संपत्ति की जाँच होनी चाहिए और जहाँ आवश्यक मालूम हो वहाँ उनकी संपत्ति राज्य को ..... मुआवजा देकर या मुआवजा दिये बिना ही, जहाँ जैसा उचित हो, अपने हाथ में कर लेनी चाहिए।”<sup>16</sup> 1933 में वे नेहरू की इस बात से सहमत थे कि “निहित स्वार्थों में ठोस तब्दीली लाए बिना जनसाधारण की स्थिति में सुधार नहीं लाया जा सकता।” जून 1942 में जब अमरीकी पत्रकार लुई फिशर ने गाँधीजी से पूछा कि ‘किसानों की हालत में सुधार करने के लिए आपके पास क्या कार्यक्रम है,’ तो उन्होंने कहा— “किसान अपना सघर्ष करबंदी से आरम्भ करेंगे, लेकिन करबंदी से किसानों में यह सोचने का साहस

पैदा होगा कि उनके अदर स्वतंत्र कार्रवाई करने की क्षमता है। उनका अगला कदम होगा— जमीन पर कब्जा कर लेना।’

हिसापूर्वक ? लुई फिशर ने पूछा।

‘हिसा हो भी सकती है’, गाँधीजी ने जवाब दिया, ‘लेकिन यह भी हो सकता है कि जमींदार सहयोग करें।’

‘आप बड़े आशावादी मालूम होते हैं’, फिशर ने टीका की।

‘वे मैदान से भागकर सहयोग कर सकते हैं’, गाँधीजी ने कहा

‘या वे हिसापूर्ण प्रतिरोध संगठित कर सकते हैं’, फिशर बोले।

‘पंद्रह दिनों के लिए अराजकता कायम हो सकती है, पर मेरा ख्याल है कि हम शीघ्र ही उस पर काबू पा लेगे, गाँधीजी ने उत्तर दिया।’<sup>17</sup>

इस प्रकार, हम देखते हैं कि चौथे-पाँचवे दशक में गाँधीजी की दृष्टि निरंतर क्रांतिकारी होती जा रही थी। देशी राजाओं के अत्याचारों की तो वे खुली भर्त्सना करने लगे थे। यदि वे आजादी के बाद कुछ वर्ष और जीवित रहते तो शायद अपने सत्य-अहिंसा के अनुरूप गरीबों की मुक्ति का कोई ठोस उपाय जरूर करते। किन्तु यदि इससे उन्हें अपेक्षित सफलता नहीं मिलती और उनका मोहभंग हो जाता, (जैसा कि कुछ-कुछ होने भी लगा था और इसीलिए उन्होंने कई बार कहा भी कि अब मेरी कोई नहीं सुनता, इसलिए 125 वर्ष तक जीने की इच्छा न रही।) तो वे अन्ततः गरीबों को सशस्त्र संघर्ष के लिए भी प्रेरित कर सकते थे। ऐसा कहने का आधार यह है कि मैं उनकी नीयत पर संदेह नहीं करता और इतिहास में अनेक मौकों पर उन्होंने अप्रत्याशित कदम उठाये हैं। फिर, इसका कुछ संकेत हमें लुई फिशर से साक्षात्कार में भी मिलता है।

और तब गाँधीजी को अहसास होता कि “कोई समाजवादी सत्य का शत्रु नहीं होता और न ही कोई समाजवादी हिंसा के लिए हिंसा चाहता है। वास्तव में समाजवादी या साम्यवादी हिंसा को आत्मरक्षा के साधन के रूप में स्वीकारते हैं और वह भी तब, जब समस्याओं के शान्तिपूर्वक समाधान के साधन बंद हो जाते हैं और आततायी हिंसक के रूप में खुला आक्रमण कर देते हैं।”<sup>18</sup> इस प्रकार, मार्क्सवाद की वैज्ञानिकता एक बार फिर सिद्ध हो जाती।

पुनः मानव-जाति अब इतना आगे बढ़ चुकी है कि फिलहाल पीछे लौटकर गाँधीवादी ग्राम्य- जीवन अपना लेना संभव नहीं। अब हमें आधुनिक विज्ञान का परित्याग कर नहीं, अपितु विज्ञान द्वारा ही नित नयी समस्याओं का समाधान करना होगा। और यही जीवन के प्रति मार्क्सवादी दृष्टिकोण है।

वस्तुतः गाँधीवाद की मूल समस्या यह है कि वह कारण को समाप्त किये बिना ही परिणाम से बचने की निरर्थक आशा करता है। उसमें मानव की मुक्ति के लिए सदिच्छा, समर्पण और सरोकार तो है, पर इतना ही पर्याप्त नहीं है। वास्तव में, मानवता के उच्चतम शिखर तक पहुँचने का मार्ग, गाँधीवाद की बजाय, मार्क्सवाद से होकर जाता है।

## संदर्भ

- 1 फिशर, लुई, "गाँधी की कहानी", अनु<sup>०</sup>— चद्रगुप्त वार्ष्णेय, सस्ता साहित्य मडल प्रकाशन, 1996, पृ० 159
- 2 मार्क्स और एंगेल्स, "कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणापत्र", समकालीन प्रकाशन पटना, 1998 पृ० 25.
- 3 मार्क्स-एंगेल्स, "सकलित पत्र-व्यवहार," 1844-1895', प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1982, पृ० 68
- 4 मार्क्स-एंगेल्स, "ऑन रिलीजन", प्रोग्रेस पब्लिशर्स, मास्को, 1985, पृ० 46 पर उद्धृत
5. मार्क्स-एंगेल्स, "सकलित रचनाएं," तीन खंडों में, खंड 2, भाग 2, प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1977, पृ० 72
- 6 साकृत्यायन, राहुल, "मानव समाज," लोकभारती प्रकाशन, 1998, पृ० 217-18 पर उद्धृत ।
7. मार्क्स - एंगेल्स, "कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणापत्र", पृ० 71.
- 8 सधु, ज्ञान सिंह (स<sup>०</sup>), "राजनीति सिद्धांत," हिन्दी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, 1991, पृ० 39 पर उद्धृत ।
- 9 मार्क्स - एंगेल्स, "ऑन रिलीजन," पृ० 39.
10. उपर्युक्त
11. सूद, ज्योति प्रसाद, "आधुनिक राजनीतिक विचारों का इतिहास," भाग 4, के नाथ एंड कंपनी, मेरठ, 1995, पृ० 212.
- 12 हरिजन, 4 11 1939
- 13 नारायण, जयप्रकाश, "कारावास की कहानी", सर्व सेवा संघ प्रकाशन, वाराणसी, 1999, पृ० 104.
14. साकृत्यायन, राहुल, "मानव समाज", पृ० 215.
15. एंगेल्स, फ्रेडरिक, "समाजवाद - काल्पनिक तथा वैज्ञानिक", समकालीन प्रकाशन, पटना, 1999, पृ० 52- 53
16. गाँधी, मो<sup>०</sup> क<sup>०</sup>, "मेरे सपनों का भारत," नवजीवन प्रकाशन, अहमदाबाद
17. नम्बूदिरिपाद, ई० एम० एस०, "गाँधीजी और उनका वाद", नेशनल बुक सेंटर, नई दिल्ली, 1976, पृ० 85.
- 18 साकृत्यायन, राहुल, "अतीत से वर्तमान," पृ० 122 ; माचवे, प्रमाकर, "राहुल सांकृत्यायन", साहित्य अकादमी, नई दिल्ली 1990, पृ० 51.

## संदर्भ-सूची

### मुख्य ग्रंथ

- 1      गाँधी, मोर्ीक<sup>०</sup>      . "आत्मकथा" नवजीवन प्रकाशन, अहमदाबाद, 1997
- 2                                      "फ्रॉम यरवदा मदिर, नवजीवन पब्लिशिंग हाउस अहमदाबाद, 1998
- 3                                      . "धर्मनीति", सस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन, नई दिल्ली, 1998
- 4                                      : "हिन्दू धर्म", सपादक-भारतन् कुमारप्पा, नवजीवन प्रकाशन अहमदाबाद,
5.                                      "रामनाम", (स<sup>०</sup>) भारतन् कुमारप्पा, नवजीवन प्रकाशन, अहमदाबाद, 1999
- 6                                      . "मेरे सपनो का भारत," संग्राहक-आर<sup>०</sup> के<sup>०</sup> प्रभु, अहमदाबाद, 1999
7.                                      . "ग्राम स्वराज्य" (स<sup>०</sup>)-हरिप्रसाद व्यास, नवजीवन प्रकाशन 1998
- 8                                      . "रचनात्मक कार्यक्रम-उसका रहस्य और स्थान", नवजीवन प्रकाशन, 2000
9.                                      "हिन्द-स्वराज्य", नवजीवन प्रकाशन, अहमदाबाद, 1997
- 10                                      "दक्षिण अफ्रीका के सत्याग्रह का इतिहास", नवजीवन प्रकाशन, 2001
- 11                                      . "ब्रह्मचर्य", खंड 1-2, सस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन
- 12                                      : "सत्याग्रह", नवजीवन प्रकाशन, अहमदाबाद, 1958
- 13                                      : "सत्याग्रह आश्रम का इतिहास", नवजीवन प्रकाशन, अहमदाबाद, 1959
14.                                      "गीता-माता", सस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन, 1995
- 15                                      "प्रार्थना प्रवचन", भाग 1, सस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन, नई दिल्ली, 1949
16.                                      . "मोहन-माला", संग्राहक-आर<sup>०</sup> के<sup>०</sup> प्रभु, नवजीवन प्रकाशन, 1997
17.      मार्क्स, कार्ल      . "पूँजी", खंड 1, प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1987
- 18                                      . "फ्रांस में वर्ग-संघर्ष, 1848-1850", प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1982
- 19                                      "गोथा कार्यक्रम की आलोचना", ग्रंथ शिल्पी, 2002
20.                                      : "उजरती श्रम और पूँजी", प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1985
- 21                                      : "मजदूरी, दाम और मुनाफा", प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1985
22.                                      . "इकोनॉमिक एंड फिलॉसोफिकल मैनुस्क्रिप्ट्स ऑफ 1844" प्रोग्रेस  
                                    पब्लिशर्स, 1982

- 23 "भारत-सबधी लेख", पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस (प्रॉ) लि<sup>०</sup>, नई दिल्ली,  
1983
- 24 "फ्रांस में गृहयुद्ध", प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1977
- 25 "फायरबाख पर निबध", एंगेल्स की पुस्तक 'लुडविग फायरबाख और  
क्लासिकीय जर्मन दर्शन का अंत' का परिशिष्ट
- 26 मार्क्स-एंगेल्स . "कम्युनिस्ट पार्टी का घोषणापत्र", समकालीन प्रकाशन पटना, 1998
- 27 : "जर्मन विचारधारा", संकलित रचनाएँ, तीन खंडों में, खंड 1, भाग 1, प्रगति  
प्रकाशन, 1976
- 28 . "संकलित पत्र-व्यवहार 1844-1895", प्रगति प्रकाशन, मास्को 1982
- 29 "ऑन रिलिजन", प्रोग्रेस पब्लिशर्स, मास्को, 1985
- 30 . "ऑन द यूनाइटेड स्टेट्स", प्रोग्रेस पब्लिशर्स, मास्को, 1979
- 31 : "संकलित रचनाएँ", तीन खंडों में, प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1976
- 32 एंगेल्स, फ्रेडरिक "समाजवाद काल्पनिक तथा वैज्ञानिक", समकालीन प्रकाशन पटना, 1999
- 33 "लुडविग फायरबाख और क्लासिकीय जर्मन दर्शन का अंत", प्रगति  
प्रकाशन, मास्को 1978
- 34 "ड्यूहरिंग मत-खंडन", प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1985
- 35 . "कम्यूनिज्म का सिद्धांत", कम्युनिस्ट घोषणापत्र, प्रगति प्रकाशन, 1975 का  
परिशिष्ट
- 36 "परिवार, निजी संपत्ति और राज्य की उत्पत्ति", प्रगति प्रकाशन, मास्को,  
1986
- 37 लेनिन, व्लाड इ0 "द मैटेरियलिज्म एण्ड ऐम्पीरियो-क्रिटिशिज्म", प्रोग्रेस पब्लिशर्स मास्को,  
मास्को 1947
- 38 . "मार्क्स-एंगेल्स-मार्क्सवाद", सी-सुरेन्द्र कुमार, प्रगति प्रकाशन मास्को  
1982
- 39 : "संकलित रचनाएँ, खंड 3-4, प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1988
- 40 : "कलेक्टेड वर्क्स, प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1974 , खंड 22

41. "राज्य और क्रांति", समकालीन प्रकाशन पटना, 1998
42. "सार्वजनिक शिक्षा के बारे में", प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1983
43. मार्क्स-एंगेल्स-लेनिन "द्वद्वात्मक भौतिकवाद", प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1985
44. स्तालिन, जे० वी० "द्वद्वात्मक और ऐतिहासिक भौतिकवाद, करेंट बुक डिपो, कानपुर, 1998
45. अफनास्येव, वी० "मार्क्सवादी दर्शन, पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस (प्रा०) लि०, नई दिल्ली, 1977
46. यशपाल "गाँधीवाद की शव परीक्षा", विप्लव कार्यालय, लखनऊ 1961
47. "मार्क्सवाद", विप्लव कार्यालय, लखनऊ, 1970
48. : "रामराज्य की कथा", लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, 1996
49. मशरूवाला, किशोरलाल "गाँधी विचार-दोहन", सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली, 1999
50. क्रूप्काया, नदेज्दा "श्रम-शिक्षा और चरित्र निर्माण", प्रगति प्रकाशन मास्को 1985
51. सिम्मेल, जॉर्ज "सोशियोलॉजी"
52. फेयरचाइल्ड एच० पी०, "डिक्शनरी ऑफ सोशियोलॉजी
53. मैकाइवर एड पेज. "सोसायटी", मैकमिलन एण्ड कं० लि० लंदन
54. चिनोय, एली "सोसायटी
55. डेविस, किंग्सले "ए हैण्डबुक ऑफ सोशियोलॉजी", रूटलेज एण्ड केगन पॉल लि०, लंदन
56. मुकर्जी, राधाकमल : "द सोशल स्ट्रक्चर ऑफ वैल्यूज", द्वितीय संस्करण, एस० चन्द एण्ड कं०, नई दिल्ली
57. टालस्टाय, लियो : "हम करे क्या?", सस्ता साहित्य मंडल, 1997
58. ओशो : "अस्वीकृति में उठा हाथ", डायमंड पाकेट बुक्स (प्रा०) लि० 1995
59. : "स्वर्ण पाखी था जो कमी और अब है भिखारी जगत का", द रिबेल पब्लिशिंग हाउस, पूना, 1988
60. चन्द्र, बिपिन "भारत का स्वतंत्रता संघर्ष", हिन्दी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, 1995



61. प्यारे लाल "महात्मा गाँधी-दि लास्ट फेज," खंड 1 नवजीवन प्रकाशन, 1999
62. तिलक, बाल गंगाधर "श्री मद्भगवद्गीता- रहस्य
63. संपूर्णानंद "समाजवाद", काशी विद्यापीठ वाराणसी, 1947
64. धर्माधिकारी, दादा "सर्वोदय दर्शन", सर्व सेवा संघ प्रकाशन, वाराणसी 1998
65. बोस, एन० के० सेलेक्शन्ज फ्रॉम गाँधी, इलाहाबाद, 1948
66. लेस्टर म्युरिकल गाँधी वर्ल्ड सिटिजन, इलाहाबाद, 1945
67. प्रो० गोरा "एन एथीस्ट विद् गाँधी," नवजीवन प्रकाशन
68. दत्त, डी० एम० "फिलॉसोफी ऑफ महात्मा गाँधी",
69. साकृत्यायन, राहुल " भागो नही , दुनिया को बदलो", किताब महल, इलाहाबाद, 1997
70. : "वैज्ञानिक भौतिकवाद", लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, 1998
71. "मानव समाज", लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, 1998
72. : "दिमागी गुलामी", किताब महल, इलाहाबाद, 1998
73. प्रसाद, महादेव "महात्मा गाँधी का समाज दर्शन", हरियाणा साहित्य अकादमी चंडीगढ़, 1989
74. कुमार कृष्ण (सं०) : "डेमोक्रेसी एण्ड नॉन वॉयलेन्स", गाँधी पीस फाउंडेशन, नई दिल्ली, 1968
75. वर्मा, वेद प्रकाश . "महात्मा गाँधी का नैतिक दर्शन", इन्दु प्रकाशन दिल्ली, 1989
76. गाँधीजी-देसाई महादेव . "दि नेशंस वॉयस
77. नेहरू, जवाहर लाल . "इतिहास के महापुरुष", सस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन 1991
78. शर्मा, रामविलास "मानव सम्यता का विकास", विनोद पुस्तक मंदिर, आगरा, 1956
79. . "भारत में अंग्रेजी राज और मार्क्सवाद", खंड 2, राजकमल प्रकाशन प्रा० लि० नई दिल्ली, 1993
80. : "भारतीय इतिहास और ऐतिहासिक भौतिकवाद", हिन्दी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय 1992
81. देव, आचार्य नरेन्द्र, . "राष्ट्रीयता और समाजवाद", ज्ञानमंडल लिमिटेड, वाराणसी, 1973
82. सूद, ज्योति प्रसाद : "आधुनिक राजनीतिक विचारों का इतिहास भाग-3-4, के नाथ

एण्ड कंपनी, मेरठ, 1999-2000

83. उपाध्याय, हरिमाऊ "बापू कथा", नवजीवन प्रकाशन, 2000
84. सुमन, रामनाथ "गाँधी-वाणी", साधना-सदन, इलाहाबाद, 1952
85. फिशर, लुई "गाँधी की कहानी", अनु०-चंद्रगुप्त वार्ष्णेय, सस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन, 1996
86. सधु, ज्ञान सिंह . "राजनीति सिद्धांत," हिन्दी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, 1991
87. नारायण, जयप्रकाश "कारावास की कहानी," सर्व सेवा सघ प्रकाशन, वाराणसी, 1999
88. नम्बूदिरिपाद, ई०एम०एस० "गाँधीजी और उनका वाद," नेशनल बुक सेन्टर, नई दिल्ली, 1976

पत्र-पत्रिकाएँ

- |     |        |            |
|-----|--------|------------|
| 1   | हरिजन  | 23.07 1940 |
| 2   | हरिजन  | 21 04 1933 |
| 3.  | हरिजन  | 2 08 1942  |
| 4.  | हरिजन  | 4 08.1946  |
| 5.  | हरिजन  | 16.05.1938 |
| 6   | हरिजन  | 18.06 1938 |
| 7   | हरिजन  | 8 06 1935  |
| 8   | हरिजन  | 6 07 1940  |
| 9   | हरिजन  | 10 04 1937 |
| 10  | हरिजन  | 1 09.1946  |
| 11  | हरिजन, | 8.02.1948  |
| 12. | हरिजन  | 2.06.1946  |
| 13. | हरिजन  | 23.01.1937 |
| 14  | हरिजन  | 30 09 1939 |
| 15. | हरिजन  | 24.12.1938 |
| 16  | हरिजन  | 31.07.1937 |

17.	हरिजन	8.05 1937
18.	हरिजन	9 07 1938
19	हरिजन	18 01 1948
20	हरिजन	28 07 1946
21	हरिजन	15 09.1946
22	हरिजन	31 03 1946
23	हरिजन	9 10 1937
24.	हरिजन	9.01.1937
25	हरिजन	9 03 1947
26	हरिजन	15 02.1942
27	हरिजन	23.11.1934
28.	हरिजन	15.09 1940
29.	हरिजन	2.11.1934
30	हरिजन	18.06 1938
31	हरिजन	24.08.1940
32	हरिजन	2 11.1934
33.	हरिजन	4 11.1939
34	हरिजन	30 12.1939
35.	हरिजन	28 07 1946
36	हरिजन	15 01 1938
37	हरिजन	25 08.1940
38	हरिजन	5.04.1942
39	हरिजन	31.07.1937
40.	हरिजन	17.04 1937
41.	हरिजन	2.11 1947
42.	हरिजन	7.01.1939

43.	हरिजन	12 11 1938
44	हरिजन	28 03 1936
45	हरिजन	28 04 1946
46	हरिजन	28 03 1936
47.	हरिजन	3 06.1939
48	हरिजन	16 12 1939
49.	हरिजन	1 06 1935
50.	हरिजन	29.06.1935
51	हरिजन	11.02 1933
52	हरिजन	30 01 1937
53	हरिजन	25.01.1936
54	हरिजन	24.02 1940
55.	हरिजन	04 04.1936
56	हरिजन	20 07 1947
57	हरिजन	06.05.1939
58.	हरिजन	13.05.1939
59.	हरिजन	13.10 1940
60.	हरिजन	12.04.1942
61.	हरिजन	11.08.1940
62.	हरिजन	10 03 1946
63.	हरिजन	01.06 1935
64.	हरिजन	5.07.1935
65	हरिजन	2.11.1934
66.	हरिजन	29.08 1936
67.	हरिजन	26.09.1935
68.	हरिजन	1.09.1946

69	हरिजन	03 07 1937
70.	हरिजन	4 11 1939
71	हरिजन	29 08 1936
72	हरिजन	16 12 1939
73	हरिजन	3.6 1939
74.	हरिजन	20 02 1937
75	हरिजन	5 12 1936
76	हरिजन	8.03 1942
77	हरिजन	10.03.1946
78	हरिजन	11 09 1937
79	हरिजन	06.04 1940
80	हरिजन	11 05 1947
81	हरिजन	31 07 1937
82.	हरिजन	2 10 1937
83	हरिजन	2 11.1937
84	हरिजन	25.08.1946
85	यंग इंडिया	12 05 1930
86	यंग इंडिया	19 09.1924
87	यंग इंडिया	20.10 1927
88	यंग इंडिया	24 11 1927
89.	यंग इंडिया	29.05 1924
90	यंग इंडिया	14 10 1926
91	यंग इंडिया	12.05.1930
92.	यंग इंडिया	24.12.1931
93.	यंग इंडिया	23.01.1930
94.	यंग इंडिया	15.12.1927

121.	हिन्दी नवजीवन	19.09 1929
122	हिन्दी नवजीवन	24 09 1925
123	हिन्दी नवजीवन	26 10.1924
124.	हिन्दी नवजीवन	5 02 1925
125.	हिन्दी नवजीवन	17 03 1927
126	हिन्दी नवजीवन	11 10 1928
127.	हिन्दी नवजीवन	16 06 1927
128	हिन्दी नवजीवन	12 03 1925
129	हिन्दी नवजीवन	25.08 1927
130	अमृत बाजार पत्रिका	30 06 1944
131	अमृत बाजार पत्रिका	3 08 1934
132	दि बॉम्बे क्रानिकल	28 10 1944
133	श्री मदभगवद्गीता	गीता प्रेस, गोरखपुर
134	दि मॉडर्न रिव्यू	1935